حاشية القونوي
عصام الدين إسماعيل بن محمد الحنفي المتوفى سنة ١١٩٥هـ
على
تفسير الإمام البيضاوي
ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي المتوفى سنة ٦٨٥هـ
ومعه
حاشية ابن التمجيد
مصلح الدين مصطفى بن إبراهيم الرومي الحنفي المتوفى سنة ٨٨٠هـ
ضبطه وصححه وخرج آياته
عبد الله محمود محمد عمر
منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

حاشية القونوي

عصام الدين إسماعيل بن محمد الحنفي المتوفى سنة ١١٩٥هـ

على

تفسير الإمام البيضاوي

ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

ومعه

حاشية ابن التمجيد

مصلح الدين مصطفى بن إبراهيم الرومي الحنفي المتوفى سنة ٨٨٠هـ

ضبطه وصححه وخرج آياته
عبد الله محمود محمد عمر

الجزء الرابع

المحتوى:

من أول الآية (٨٧) من سورة البقرة ـ إلى آخر الآية (١٨٢) من سورة البقرة

تنبيه:

وضعنا في أعلى الصفحات نصّ حاشية القونوي وضمنه نصّ تفسير البيضاوي ضمن قوسين باللون الأسود، ووضعنا أسفل منه مباشرة نصّ حاشية ابن التمجيد مسبوقة فقراته دائماً بعبارة «قوله»، ووضعنا في أسفل الصفحات الحواشي التوضيحية. كما نشير إلى أننا وضعنا نصّ القرآن الكريم كاملاً في القسم الأعلى للصفحات وهو القسم المختص لحاشية القونوي.

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴿٨٧﴾﴾

قوله: ﴿ولقد آتينا موسى الكتاب﴾ [البقرة: ٨٧] هذا بيان بعض آخر من قبائحهم وجناية أسلافهم أو مع أخلافهم إن حمل تقتلون على العموم كما سينبه المص عليه وتصديره بالجملة القسمية إظهار لكمال الاعتناء بشأنها حيث قابلوا محسنيهم ومرشديهم بالإساءة الشنيعة والتكذيب والقتل (التوراة) وفسر الكتاب بالتوراة حملاً للأمة على العهد وقرينته ذكر موسى عليه السلام وأما فيما سيأتي فالمراد به القرآن لقرينة دلت عليه كما ستطلع عليه ولذا ذكر منكراً والمراد بالرسل ما كانوا على شريعة موسى عليه السلام إلى بعثة عيسى عليه السلام وهم أربعة آلاف نبي في رواية أو سبعون ألفاً في رواية أخرى والأولى عدم التعيين بعدم تعلق الغرض بتعيين عددهم مع احتمال دخول من ليس منهم أو خروج من هو منهم.

قوله: (أي أرسلنا على أثره الرسل) هذا حاصل معنى ﴿وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ﴾ إذ معناه واتبعنا الرسل إياه في الإرسال إلى القوم للتبليغ وحاصله ما ذكره ومعنى تترى متتابعين واحداً بعد واحد وأصله وترى لأنه من الوتر هو الفرد فالتاء بدل من الواو كتاء

قوله: أي التورية يعني أن التعريف في الكتاب للعهد والمعهود التورية.

قوله: أي أرسلنا على إثره أي على عقبه الرسل آتاه الله إياها جملة واحدة يعني وأرسلنا على إثره الكثير من الرسل.

قوله: تترى من الوتر وهو الفرد أي واحداً بعد واحد وأصلها وترى فيها لغتان تنون ولا تنون فمن منع صرفها في المعرفة جعل ألفها ألف تأنيث وهو أجود ومن نونها جعل ألفها ملحقة يقال إذا اتبعه من الاتباع وهو الافتعال من تبع وقفاه منه إذا اتبعه إياه من الاتباع وهو إفعال منه وما في الآية من قبيل الثاني مفعوله الأول ضمير محذوف وثاني مفعوليه الرسل والأصل ﴿وقفيناه بالرسل﴾

تكلان والألف للتأنيث لأن الرسل جماعة كذا بينه هناك (**كقوله تعالى: ﴿ثم أرسلنا رسلنا تترى﴾**) [المؤمنون: ٤٤].

قوله: (يقال قفاه) من الثلاثي أو من التفعيل كما هو الظاهر **(إذا اتبعه)** من الافتعال أي إذ اتبعه ولو قال هكذا لكان أبعد من الاشتباه **(وقفاه به)** إذا **(اتبعه إياه)** من التفعيل واتبعه من الأفعال أشار به إلى أن أصل الكلام وقفينا موسى بالرسل على أن يجعل مدخول الباء[1] تابعاً فحذف المفعول وأقيم من بعده مقامه ليفيد أنهم جاؤوا بعد انتقال موسى عليه السلام إذ الظاهر أن هارون عليه السلام غير داخل في تلك الرسل ولو قيل إنه داخل فيهم لكان من بعده محمولاً على التغليب فإذا كان مجيء من بعده لهذه النكتة الأنيقة فلا وجه لما قيل أي جئنا من بعده بالرسل مقتفين أثره متبعين شريعته ولو اعتبر معنى جئنا على التضمين لضاع قوله من بعده لأن ارتكاب التضمين من فضول الكلام.

قوله: (من القفاء) أي هذا الفعل مأخوذ من القفاء إذ الاشتقاق من الجوامد صحيح وإن أبيت عنه فاعتبر الأخذ فإنه عام وهو الأخذ من أصل بنوع من التصرف وكذا الكلام **(نحو ذنبه من الذنب)** بفتحتين كذنبت الرطبة واعلم أن ذكر الرسل هنا يؤيد القول بترادف الرسول والنبي ولا مجال لحمله على الأخص مطلقاً من النبي هنا لكن الجمهور ذهبوا إلى أنه أخص مطلقاً من النبي فهم يقولون في مثل هذا مجازياً بإطلاق اسم الأخص على الأعم أو أنهم رسل بالمعنى اللغوي ولا يخفى أنه تكلف وقد كثر استعمال الرسل في معنى الأنبياء في النظم الجليل.

قوله: (المعجزات الواضحات كإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص والإخبار

حذفت الياء من الثاني وأوصل إليه فعل التقفية بنفسه على منوال ﴿واختار موسى قومه﴾ [الأعراف: ١٥٥] أي من قومه والرسل الذين جاؤوا بعد موسى هم يوشع واشمويل وشمعون وداود وسليمان وشعياء وارمياء وعزير وحزقيل واليسع ويونس وزكريا ويحيى وغيرهم قيل بين موسى وعيسى أربعة الآف نبي وقيل سبعون ألف نبي عليهم الصلاة والسلام وقيل اشمويل تعريب إسماعيل ورد بأنه لم يعرف إسماعيل من الأنبياء إلا ولد إبراهيم وأما اشمويل هو ابن يام بن حام من ولد هارون عليه الصلاة والسلام قيل هو المراد بقوله: ﴿ألم تر إلى الملأ من بني إسرائيل من بعد موسى إذ قالوا لنبي لهم﴾ [البقرة: ٢٤٦].

---

(١) فضمير اتبعه راجع إلى مدخول الباء لأن الفعل المتعدي إلى واحد إذا صار بالهمزة متعدياً إلى اثنين يكون أولهما مفعول الجعل والثاني مفعول أصل الفعل نحو احفرت زيد النهر أي جعلته حافراً له فالأول مجعول والثاني محفور ومرتبة المجعول مقدمة على مرتبة مفعول الفعل لأن فيه معنى الفاعلية ولهذا جعل نائب الفاعل دون المفعول الثاني تأمل.

بالمغيبات أو الإنجيل) قدم هذا الاحتمال لأن إطلاق البينات على الإنجيل خلاف الظاهر لكن لا بد من نكتة في الاخبار بأنا آتينا موسى الكتاب وآتينا عيسى المعجزات ولعل النكتة أنهم لم يؤمنوا بعيسى عليه السلام مع مشاهدتهم هذه المعجزات الباهرات والإنجيل ليس بمعجز والتوبيخ على عدم الإيمان بعد مشاهدة تلك المعجزات أقوى تقريعاً وأبلغ تهديداً والإخبار بالمغيبات كإخبار ما يدخرون في بيوتهم ولما لم يكن موسى عليه السلام من جملة المقتفين أثر موسى عليه السلام ولم يكن متبعاً لشريعته بل كانت شريعته ناسخة لشريعة موسى عليه السلام خصه بالذكر قال بعض من الشراح في شرح قوله عليه السلام ثلاثة لهم أجران رجل من أهل الكتاب آمن بنبيه وآمن بي الحديث اختلف في أن المراد هو النصراني أو اليهودي أيضاً والخلاف مبني على أن النصرانية هل هي ناسخة لليهودية أم لا انتهى لكن الأصح كونها ناسخة لليهودية صرح به المص في سورة آل عمران.

قوله: (وعيسى بالعبرية ايسوع) قيل وفي الكشاف بالسريانية انتهى ظاهره اعتراض عليه لعله من قبيل توافق اللغتين أو المص اطلع عليه فقال هكذا ردا عليه وقول القاموس عيسى عبرية أو سريانية وجمعه عيسون بفتح السين وقد يضم وعيسين بفتحهما وقد تكسر والنسبة إليه عيسى أو عيسوي أصله بالعبرية يؤيد قول المص وإن كان ظاهره ترديداً فيه ايسوع بكسر الهمزة والمعجمة معرب معناه السيد أو المبارك.

قوله: (مريم بمعنى الخادم) أي بالسريانية لأن أمها نذرتها لخدمة بيت المقدس كما سيجيء تفصيله في سورة آل عمران **(وهو بالعربية من النساء كالزير من الرجال)** أي الذي يكثر زيارة النساء ويحب مجالستهن ومحادثتهن لكثرة زيارتهن سمي زيراً والجمع زيرة فهو أجوف واوي لا مهموز العين ومريم من النساء هي التي تحب مخالطة الرجال من غير فجور فتسمية أم عيسى عليه السلام بمريم من قبيل تسمية الهندي كافوراً استعارة على سبيل التمليح والمراد بالهندي الأسود والكافور هو الأبيض.

قوله: وعيسى بالعبرية ايسوع وإنما أفرده بالذكر وإن كان من الرسل بعد موسى لا ممن قبله كانوا تابعين لموسى في شريعته بإشارة قوله وقفينا فإنه بمعنى الاتباع وأما عيسى فلم يكن متابعاً بل هو رسول بالاستقلال أنزل إليه كتاب آخر.

قوله: ومريم بمعنى الخادم يعني بالسريانية وذكر صاحب الكشاف في سورة آل عمران بمعنى العابدة وهما متقاربان وهو علم أعجمي وقيل المريم بالعربية من النساء كالزير من الرجال قال الجوهري الزير من الرجال هو الذي يحب محادثة النساء ومجالستهن ومريم من النساء هي التي تحب محادثة الرجال وتكثر زيارتهم قيل وعلى هذا تكون تسمية مريم من باب قولهم للأسود كافور.

قوله: (قال رؤبة) في مطلع قصيدة يمدح بها أبا جعفر الدوانقي[١]:

قلت لزير لم تصله مريمه

وقيل مدح بها السفاح تمامه:

ضليل أهواء الصبي تندمه

ويروى مندمه أي لأجل زير ومريم اسم جنس ولذا جعل مضافاً إلى ضمير راجع إلى زير والضليل مبالغة الضال وتندمه فاعله على المجاز العقلي وتندمه أي ندمه وصيغة التفعل للمبالغة وقيل هو مرفوع بالابتداء خبره تندمه والجملة مقول القول والمعنى قلت له من كثرة ضلاله في اتباع الأهواء كأنه مندم نفسه وموقعها في الندامة بالآخرة كأنه يعاتبه على جر أذيال البطالة ومغازلة النساء فعلى هذا الجملة مقول القول وقيل مجرور صفة لزير ومقول القول قوله:

هل تعرف الربع المحيل ارسمه عفت عوافيه وطال قدمه

المحيل الذي أتى عليه الحول وعفي المنزل بمعنى اندرس والعوافي جمع عاف وهو الدارس كذا قيل.

قوله: (ووزنه مفعل) فإنه مشتق من رام يريم إذا فارق وبرح ولا يستعمل إلا في النفي فيكون مفعلاً لا فعيلاً **(إذ لم يثبت فعيل)** لا صيغته ولا مادته وهي م ر م هذا هو الظاهر من كلام المص وقيل ثبت فعيل نادراً مثل صهيد للصلب واسم موضع وهو بالصاد المهملة أو الضاد المعجمة ومثل مدين على أصالة ميمه وقال ابن جني صهيد وعشير مصنوعان فلا دلالة فيهما على ثبوت فعيل في كلام العرب وأما مدين فوزنه مفعل على أن الميم زائدة وقال أبو البقاء مريم علم أعجمي ولو كان مشتقاً من رام يريم كان بفتح الميم وسكون الباء وقد جاء في الأعلام بفتح الياء نحو مدين على خلاف القياس انتهى إذ القياس إعلاله بنقل حركة الياء إلى الراء وقلبها الفاً نحو مباع أصله مبيع وقول أبي البقاء ولو كان مشتقاً من رام يريم كان بفتح الميم وسكون الياء الأولى أن يقول بعده وقلب الياء ألفاً وبالجملة فيه تردد فمريم إما غير عربي عربته العرب بعدما كان بمعنى الخادم أو العابد ونقلته لمعنى يناسبه كما مر من أن معناه من النساء التي تحب محادثة الرجال فتسمية أم عيسى بمريم لعدم محبتها الرجال ومحادثتها من قبيل تسمية الأسود أبيض تمليحاً كما مر.

قوله:

قلت لزير لم تصله مريمه

تمامه:

ضليل أهواء الصبي مندمه

والبيت لرؤبة بن العجاج في قصيدة قالها في أبي جعفر الدوانيقي وقيل معناه من كثر ضلاله في اتباع الأهواء يكون مندم نفسه وموقعها في الندامة كأنه يعاتبه على جر أذيال البطالة ومغازلة النساء.

---

(١) ثاني الخلفاء العباسية.

قوله: (قويناه وقرىء آيدناه بالمد).

قوله: (بالروح المقدسة كقولك حاتم الجود ورجل صدق) أشار إلى أن الإضافة لملابسة الوصفية أي من باب إضافة الموصوف إلى الصفة للمبالغة في الاختصاص أي لزيادة اختصاص الروح به لأن من شأن الصفة أن تكون منسوبة إلى الموصوف فإذا عكس بإضافته إليها يزيد معنى الاختصاص كحاتم الجود بإضافة الموصوف إلى مبدأ صفته مبالغة في ثبوته له أو اختصاصه به ولو إضافياً أو ادعائياً إذ لا يشترط أن يكون حقيقياً فالإضافة معنوية بعد تنكير العلم في كون الموصوف علماً كحاتم الجود أو بدونها كما نقل عن الشيخ الرضي والأول هو المعول عليه إذ لا وجه في إضافة العلم إلى المعرفة في الإضافة المعنوية ولا إلى النكرة أيضاً لأن في الأول تحصيل الحاصل وفي الثاني طلب الأدنى وهو التخصيص مع حصول الأعلى وهو التعريف فلا بد من تجريد المضاف بالإضافة المعنوية من التعريف إذا كان معرفة وليس المعنى إن القدس والجود بمعنى المقدسة والجواد مبالغة كرجل عدل والموصوف مضاف إلى صفته إذ يلزم حينئذ إضافة الموصوف إلى صفته مع بقاء المعنى المفاد بالتركيب الوصفي بحاله وهو مردود لأن لكل من هيأتي التركيب الوصفي والإضافي معنى آخر لا يقوم مقام الآخر وأما بدون بقاء المعنى المفاد بالتركيب الوصفي فتحسن تلك الإضافة إذ المشتق لما غير إلى المبدأ ومأخذ الاشتقاق فات المعنى المفاد بالتركيب الوصفي فيقال إنه من باب إضافة الموصوف إلى الصفة كما في العكس مثل جليل الذات أي الذات الجليلة وحصول الصورة أي الصورة الحاصلة.

قوله: (أراد به جبريل) لنزوله بالقرآن الذي هو سبب الحياة الحقيقية السرمدية تشبيهاً بالروح الذي هو سبب الحياة الحسية المجازية والروح لا تؤنث إذا أريد بها جبريل عليه السلام وبمعناه المعروف يذكر ويؤنث قيل خص عيسى عليه السلام بذكر التأييد بروح القدس لتكليم الناس في المهد وكهلاً أو لأنه حفظه عن مس الشيطان حتى لم يقرب منه ولأنه تابعه اثنا عشر يهودياً لقتله فدخل عليه السلام فرفعه جبرائيل مكاناً علياً كذا نقل عن التيسير قيل أطبق أهل التحقيق على أن الروح عبارة عن جواهر لطيفة بعضها متعلقة بالأجسام الإنسانية وبعضها غير متعلقة وهي إما نورية وهي الملائكة أو نارية وهي الجن فظهر أن إطلاق الروح على جبرائيل بحسب الحقيقة انتهى وهذا

قوله: بالروح المقدسة فإضافة الروح إلى القدس إضافة الموصوف إلى الصفة اشتق منه الوصف للمبالغة وتنبيهاً على زيادة اختصاص الروح بالقدس لأن من شأن الصفة أن تكون منسوبة إلى الموصوف فإذا أضيف الموصوف إلى الصفة انعكس الأمر ونظره بقوله وحاتم الجود في أن الموصوف مضاف إلى ما اشتق منه الصفة وكذلك رجل صدق وليس المعنى فيه أن الجود استعمل بمعنى الجواد مبالغة ثم أضيف الموصوف إلى الصفة.

خلاف التحقيق فإن الملائكة أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة وهذا مذهب أكثر المسلمين وما ذكره مذهب الفلاسفة والمتفلسفة حيث قال المصنف في أوائل هذه السورة الكريمة وزعم الحكماء أنها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة ولا يصح توجيه ما في القرآن العظيم باصطلاح الفلاسفة ومن تبعه من المتفلسفة على أن الراجح أن الروح مما استأثره الله تعالى بعلمه وغاية علمنا به أن الروح عبارة عن الأمر الذي يكون سبباً للحياة ما دام في البدن وإذا فارق عنه يحل الموت فيه فيكون إطلاقه على جبريل على طريق الاستعارة.

قوله: **(أو روح عيسى عليهما السلام وصفها به)** فيكون حقيقة لكن لا بد من نكتة في وصفها به فبينها بوجوه ثلاثة قوله **(لطهارته عن مس الشيطان)** وسيجيء تفصيله في سورة آل عمران ولا شك أن طهارة الإنسان عن مس الشيطان طهارة لروحه **(أو لكرامته على الله تعالى ولذلك أضافها إلى نفسه تعالى)** أي روح عيسى وفي بعض النسخ أضافه أي الروح فإن الروح كما عرفت مما يذكر ويؤنث أي نسب روح عيسى إلى نفسه[1] أي إلى ذاته حيث قال وروح منه فهذا دليل إني يفيد العلم بذلك والدليل اللمي ما ذكر أولاً.

قوله: **(أو لأنه لم تضمه الأصلاب)** أي أصلاب الرجال فإنه لا أب له فحينئذ لم يكن في صلب رجل فإذا انتفى صلب واحد انتفى أصلاب الرجال من طرف الرجل وأما ضم الأصلاب من طرف الأم فمتحقق فإن مريم والدة عيسى عليه السلام في صلب الرجال وبواسطتها يكون عليه السلام في صلبهم ولعل لهذا قال أو لأنه لم تضمه الأصلاب بصيغة الجمع **(ولا الأرحام)** أي ولم تضمه الأرحام **(الطوامث)** فالنفي راجع إلى القيد الطوامث الحيض وفيه إشارة إلى أن مريم لم تحض وهذا مخالف لما ذكره في سورة مريم قيل قعدت في مشروبة للاغتسال من الحيض الخ ثم قال في تفسيره ﴿فحملته﴾ [مريم: ٢٢] الآية وسنها ثلاثة عشر سنة وقيل عشر سنين وقد حاضت حيضتين فهنا أشار إلى رواية أخرى ومن هذا أخر هذا الاحتمال وجمع الأرحام

قوله: أو لكرامته كما قال وروح منه أي فوصفها بالقدس لكرامته كما وصفه بالاختصاص في قوله وروح منه للكرامة.

قوله: ولذلك اضافها إلى نفسه أي ولكرامته على أمه ومنزلته عنده أضاف الروح إلى نفسه في روح الله.

قوله: ولا الأرحام الطوامث لأن مريم لا تحيض.

---

(١) ولو قال إلى ذاته بدل إلى نفسه لكان أحسن.

لمشاكلة الأصلاب وإلا فالرحم واحد ويحتمل الجمع للتعظيم أو اللام للجنس فيضمحل معنى الجمعية.

قوله: (أو الإنجيل) هذا إن أريد بالبينات المعجزات الواضحة دون الإنجيل كما هو الظاهر أطلق عليه الروح استعارة لكونه سبباً[1] للحياة الحقيقية الأبدية كما أطلق على القرآن في قوله تعالى: ﴿روحاً من أمرنا﴾ [الشورى: ٥٢].

قوله: (أو اسم الله الأعظم الذي) استأثره الله تعالى به فلا يعلم إلا من علمه الله تعالى فإطلاق الروح عليه استعارة لأنه كالروح في إحياء الموتى ولذا قال **(كان يحيي به الموتى وقرأ ابن كثير القدس بالإسكان في جميع القرآن)** وسره أن ما هو مضموم العين يجوز إسكانه للتخفيف.

قوله: (بما لا تحبه) معنى لا تهوى ولذا **(يقال هوي بالكسر هوى)** أي من باب علم **(إذا أحب وهوى بالفتح[2] هوياً بالضم)** أي من باب ضرب **(إذا سقط)**[3] ولما كان هنا من باب علم[4] فسره أولا بما لا تحبه أي بما لا تحبه حباً طبيعياً وفي مجيء بما لا تهوى أنفسكم دون بما لا تهواكم إشارة إلى أن نفس الإنسان تحب المعاصي بالطبع إلا من عصمه الله تعالى وإشارة إلى أن كلما جاء به الرسول يجب على المكلف أن يحبه حباً شرعياً حتى يختاره على نفسه ووالده وولده والناس أجمعين وأما الحب الطبيعي فلا يلزم وإن وجد فيكون علامة على كمال إيمانه وزيادة نور إيقانه لكن لا يتيسر لكل أحد ويمثل هذا وجه قوله عليه السلام لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين.

قوله: (ووسطت الهمزة بين الفاء) المراد بالفاء مدخول الفاء بواسطتها **(وما**

قوله: أو الإنجيل عطف على جبريل أي وأراد بروح القدس الإنجيل كما قال عز وجل في حق القرآن ﴿وروحاً منه﴾ وسبب إطلاق الروح على الكتب الإلهية السماوية أن القلوب تحيى بها كما تحيي بالروح الأجساد الجمادية.

قوله: ووسطت الهمزة بين الفاء وما تعلقت به توبيخاً لهم على تعقيبهم ذاك بهذا المراد بما تعلقت به الفاء هو قوله سبحانه وتعالى: ﴿ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده الرسل﴾ [البقرة: ۸۷] وهذا لطف من الله تعالى لعباده حيث أرشدهم به إلى نيل سعاداتهم الأبدية والنعيم المقيم والمناسب لهذا اللطف أن يقابلوه بالتلقي بالقبول والالتزام بموجبه فحين قابلوه بنقيضه

---

(١) والتجلي بالعلوم والمعارف التي هي حياة القلوب ولم يذكر سببية الحياة الدنيوية وهي انتظام المعاش لأنها كلا حياة في جنب الحياة الأخروية.

(٢) ومصدره هوى بالضم بوزن دخول فاعل فصار هوياً.

(٣) بينه استطراداً منه.

(٤) ومصدره هوى بالقصر.

تعلقت به) أي الفاء المراد به قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ﴾ الآية ومدخول الفاء معطوف عليه والهمزة توسطت بين المتعاطفين لصدارته وتقدير الكلام ﴿أفكلما جاءكم رسول﴾ [البقرة: ٨٧] والاستفهام للإنكار أي لإنكار تعقيب ذلك بهذا إلا لتعقيب إنكار ذلك بهذا إذ لا وجه له هنا ولما كان ذلك الإنكار إنكار الواقع ومآله التوبيخ قال طيب الله ثراه **(توبيخاً لهم على تعقيبهم ذاك بهذا)**. قوله **(وتعجباً من شأنهم)** بيان حاصل المعنى فإن كل شيء يقع التوبيخ عليه مما يتعجب منه وإن قيل إنه إشارة إلى معنى آخر للاستفهام مجازي أيضاً لزم الجمع بين المعنيين المجازيين وهو جائز عند المصنف لكن الوجه الأول هو الأحسن المعول عليه وقيل يعني أن قوله ﴿ولقد آتينا موسى الكتاب﴾ [البقرة: ٨٧] سبب وفكلما جاءكم مسبب أدخلت الهمزة بين السبب والمسبب للتوبيخ والتعجيب على معنى ﴿ولقد آتينا موسى الكتاب﴾ [البقرة: ٨٧] وأنعمنا عليكم بكذا وكذا لشكركم وللتلقي بالقبول فعكستم بأن كذبتم انتهى وهو مآل ما ذكرناه غير أنه تعرض لبيان كون الفاء للسببية ولم يصرح بكونه للتعقيب لاستلزامه التعقيب وإن لم يعكس وعادة الشيخين أنهما يتعرضان لبيان اللطائف في مواضع شتى فلا إشكال بأنه لم يتعرض لهذا في قوله تعالى: ﴿أفتطمعون﴾ [البقرة: ٧٥] ﴿أفتؤمنون﴾ [البقرة: ٨٥] ﴿أفلا تعقلون﴾ [البقرة: ٤٤] مع أنه الموضع اللائق ببيانه لذكره أولاً.

وجعلوه موقع المسبب عن ذلك اللطف بدل القبول والالتزام على نحو: ﴿وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون﴾ [الواقعة: ٨٢] رتب استكبارهم وتكذيبهم على ذلك اللطف بالفاء الموضوعة للترتيب المستعملة ههنا للترتيب المسبب على السبب دلالة على تعكيسهم مسبب الشيء بما ليس مسبباً عنه وأدخلت همزة الإنكار توبيخاً على تعقيبهم غير المسبب على الشيء بدل المسبب عنه وتعجيبهم من تعكيسهم هذا وهذا التوجيه مبني على أن تكون الفاء لعطف ما بعدها من الجملة الشرطية إلى جملة فعلية قبلها وهي جملة: ﴿ولقد آتينا موسى الكتاب﴾ [البقرة: ٨٧] وما عطف عليها ويجوز أن تكون الفاء للعطف على مقدر بعد الهمزة تقديره أفعلتم ما فعلتم ﴿أفكلما جاءكم رسول﴾ [البقرة: ٨٧] الآية فيكون من باب عطف المفصل على المجمل بحرف دال على الترتيب لأن مرتبة التفصيل إنما هي بعد الإجمال وأشار المصنف رحمه الله إلى هذا الوجه بقوله ويحتمل أن يكون استئنافاً والفاء للعطف على مقدر فيكون استئنافاً لمجموع المعطوف المذكور والمعطوف عليه المقدر بعد الهمزة والهمزة لإنكار ما فعلوا من التكذيب والعناد والمخالفة والاستكبار بعد التزامهم بموجب أخذ الميثاق فالهمزة على التوجيه الأول مقحمة وعلى الثاني لا وتلخيصه أن الفاء في قوله ﴿افكلما جاءكم﴾ إما سببية أو عاطفة فإذا كانت سببية يكون ما بعدها مسبباً عما قبلها على سبيل التعكيس فلا يجب تقدير مسبب عن الايتاء قبل الهمزة وتقدير المعطوف عليه بعدها والوجه هو الأخير لما يحصل منه من تثنية التفريع والتوبيخ إجمالاً وتفصيلاً.

قوله: (ويحتمل أن يكون استئنافاً) أي ابتداء كلام غير معطوف على ما قبله **(والفاء)** حينئذ ليس للعطف على ما قبل الهمزة بل **(للعطف على مقدر)** بعد الهمزة يفهم ذلك المقدر بمعونة المقام واستدعاء المرام والمعنى هنا أكفرتم أو اتبعتم الهوى المخالف للشرع ﴿أفكلما جاءكم رسول﴾ [البقرة: ٨٧] الآية فيكون للتعقيب والإنكار المستفاد من الهمزة الداخلة على المقدر متوجه إلى المتعاطفين معادون المعطوف عليه فقط وهذا شائع فيما بين النحاة كما قيل قال في المغني الهمزة لكونها أصل أدوات الاستفهام لها تمام الصدر فإذا كانت في جملة معطوفة بالواو أو الفاء أو ثم قدمت على العاطف تنبيهاً على أصالتها في التصدير وأخواتها تتأخر عنه كما هو القياس نحو فهل يهلك هذا مذهب سيبويه والجمهور وخالفهم جماعة منهم الزمخشري فزعموا أن الهمزة في محلها الأصلي وأن العطف على جملة مقدرة بينها وبين العاطف ورده بأنه تقدير ما لا حاجة إليه وأنه لا يتأتى في كل موضع فعلم من هذا البيان أن الشائع فيما بين النحاة هو الأول والثاني أي العطف على مقدر مذهب الزمخشري ومن تبعه وتقديم المص الأول يومي إليه لكن قال بعض المحشيين إن الثاني هو الشائع فيما بين النحاة وظاهره[1] يخالف ما في مغني اللبيب والوجه الأول مرجح هنا لإفادة التوبيخ على ما جعلوا سبب الإيمان والشكر في الحقيقة سبباً للكفر والاستكبار وأما الثاني فلإفادة التوبيخ على جمع المتعاطفين وبين الاعتبارين بون بعيد ولهذا قدمه مع أنه مذهب الجمهور وسيبويه.

قوله: (عن الإيمان) وهذا الاستكبار هو الكفر بالاتفاق قوله **(واتباع الرسل)** أي في الإتيان بالفروع ولو تركه لكان له وجه **(كموسى وعيسى عليهما السلام)**.

قوله: (والفاء) أي الفاء في ففريقا **(للسببية)** داخلة على المسبب إذ استكبارهم سبب كفرهم وهو ظاهر فلذا قدمه.

قوله: (أو التفصيل) أي لتفصيل المجمل إن أريد بالاستكبار إظهار التكبر بفعل ما لا يليق أو إن كان التكذيب والقتل مترتبين على الاستكبار فالفاء للسببية وإن كانا نوعين منه فللتفصيل والنكتة مبنية على الإرادة لكن المص لما فسر الاستكبار بالاستكبار عن الإيمان

قوله: والفاء للسببية فدلت على أن استكبارهم وامتناعهم عن اتباعهم الآيات أدى إلى تكذيب الرسل وقتلهم فإن معنى قوله عز وجل: ﴿استكبرتم﴾ أنفتم وتعظمتم من أن تكونوا أتباعاً لأنهم كانوا متبوعين فأثر الدنيا على الآخرة ففعلوا.

---

(١) وإنما قال وظاهره الخ إذ يمكن أن يكون مراده أنه شائع بين النحاة غير مستنكر وإن كان الأول أشد شيوعاً منه لكن تعليله بقوله استبعاداً لتوسط الهمزة بين المعطوف والمعطوف عليه إبقاء لحق الصدارة انتهى يأبى عن هذا التوجيه.

حمل الفاء على السببية أولاً ثم أشار إلى جواز كونها للتفصيل وإذا كان للتفصيل يكون تفصيلاً للنوعين الذي يدل عليهما استكبرتم إجمالاً كقوله تعالى: ﴿ونادى نوح ربه فقال رب﴾ [هود: ٤٥] الآية.

قوله: (كزكريا ويحيى عليهما السلام) وفي قتل زكريا اختلاف.

قوله: (وإنما ذكر بلفظ المضارع على حكاية الحال الماضية) ومعنى حكاية الحال الماضية عند النحاة أن القصة الماضية كأنها عبر عنها في وقوعها بصيغة المضارع كما هو حقها ثم حكى تلك الصيغة بعد مضيها كذا قاله مولانا سعدي في أواخر سورة النور **(استحضاراً لها في النفوس)**.

قوله: (فإن الأمر) أي القتل **(فظيع)** في نفسه وقتل الأنبياء مع اعتقاد القاتل أنه بغير حق أفظع وأشنع فينبغي أن يستحضر صورته حتى يتعجب منه الناظرون ويتحير منه العاقلون.

قوله: (ومراعاة للفواصل) أي من جهة أن المضارع لكون آخره نوناً يحصل به المراعاة للفواصل دون الماضي ولم يرد أن التعبير عن الماضي بالمضارع لرعاية الفواصل حتى يرد أن التعبير عن الماضي بالمضارع لرعاية الفاصلة مما لا يوجد في كتب العربية فعلم منه أنه عطف على حكاية الحال الماضية ميلاً إلى المعنى فإن قوله على حكاية في قوة حكاية للحال الماضية وأما عطفه على استحضاراً على معنى أنه أوثر حكاية الحال لأمرين أحدهما معنوي وهو استحضار الصورة والآخر لفظي وهو مراعاة الفواصل فهو جزء لعلة الإيثار لا علة مستقلة برأسها فضعيف أما أولاً فلأن رعاية الفواصل كونه علة لحكاية الحال لا معنى له على أنه لم يوجد في كتب العربية وأما ثانياً فلأن رعاية الفواصل في مثل هذا علة مستقلة على حيالها نعم ذكرها بالواو هنا وذكر الدلالة بأو يوهم ذلك لكن لا معنى له كما عرفت فالوجه في إيراد الواو هنا هو أن هذا بناء على كون المضارع في موضع الماضي مثل الحكاية دون الدلالة فإن المضارع حينئذٍ في معناه فناسب ذكرها بلفظة أو الدالة على الانفصال.

قوله: فإن الأمر فظيع التعليل به لأن حكاية الحال الماضية واستحضارها على الحاضرين إنما يكون في أمور لها شأن وغرابة إما في جهات الكمال والنباهة وإما في جهات النقصان والفظاعة.

قوله: ومراعاة للفواصل لم يعطفه بأو نظراً إلى جواز الجمع بين القصدين لعدم منافاة بينهما بخلاف الوجه الذي بعده لمباينة بينه وبين الأول لأن المراد بالقتل في الأول ما وقع في ماضي الزمان وفي الذي سيذكر ما يحومون حوله في الزمان الذي هم فيه ولذا عطفه فيه بأو حيث قال أو للدلالة على أنكم بعد فيه أقول يمكن أن يجمع الفعلان في الإرادة بحمل صيغة المضارع على الاستمرار التجددي.

قوله: (أو للدلالة على أنكم بعد فيه فإنكم تحومون حول قتل محمد لولا أني أعصمه منكم) أي ذكر بلفظ المضارع للاستمرار في الأزمنة الثلاثة لا أنه للحال أو الاستقبال فهو مجاز أيضاً ولما كان كونه لحكاية الحال الماضية مفيداً لكمال شناعتهم ولكون تلك الحال أهم بمشاهدته لغرابته وكمال شناعته قدمه ورجحه وأيضاً الدوران حول القتل غير قتل فيحتاج إلى التمحل في صورة حمله على الاستمرار ومن هذا قيل ففي قوله تقتلون تغليب لدخول محمد عليه الصلاة والسلام في هذا الفريق وليس مخصوصاً به حتى يصح من غير تغليب لأن الفريق لا يحتمل التخصيص به وما ذكرناه غير ما قيل الظاهر أن مراد من قال فيه تغليب هو أنه غلب محمد عليه السلام المتوقع قتله في الحال أو الاستقبال على الرسل المقتولين في الماضي فعبر بالصيغة الدالة على الحال والاستقبال عن قتل المجموع فإن ما ذكرناه هو أن القتل لم يقع قط بل وقع قصد القتل فالتمحل في تعميم تقتلون إلى القتل بالفعل وإلى قصد القتل وما ذكروه في تعميم القتل إلى القتل في الماضي وإلى القتل في المستقبل وهذا إنما يتم إذا وقع في المستقبل وليس كذلك.

قوله: (ولذلك سحرتموه) بين المصنف هذا في سورة الفلق مفصلاً وهو يؤدي إلى

قوله: ولذلك سحرتموه وسممتم له الشاة أما السحر فعلى ما روى البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت سحر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى أنه ليخيل إليه أنه فعل الشيء وما فعله حتى إذا كان ذات يوم وهو عندي دعاء الله ثم دعا ثم دعا ثم قال يا عائشة أشعرت أن الله افتاني فيما استفتيته فيه جاءني رجلان فقعد أحدهما عند رأسي والآخر عند رجلي فقال الذي عند رأسي للذي عند رجلي أو الذي عند رجلي للذي عند رأسي ما وجع الرجل قال مطبوب قال من طبه قال لبيد بن الأعصم قال في أي شيء قال في مشط ومشاطة وجف طلعة ذكر قال فأين هو قال في بئر ذي أروان وأما تسميم الشاة فهو ما روى أبو هريرة رضي الله تعالى عنه أنه قال لما فتحت خيبر أهديت لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم شاة فيها سم فقال رسول الله ﷺ إني سائلكم عن شيء فهل أنتم صادقي قالوا نعم يا أبا القاسم فقال من أبوكم قالوا فلان قال كذبتم بل أبوكم فلان قالوا صدقت وبررت قال فهل أنتم صادقي عن شيء إن سألتكم عنه قالوا نعم يا أبا القاسم وإن كذبنا عرفت كما عرفت في أبينا وساق الحديث إلى أن قال هل جعلتم في هذه الشاة سماً قالوا نعم قال فما حملكم على ذلك قالوا أردنا أن كنت كاذباً أن نستريح منك وإن كنت صادقاً لم يضرك وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عند وفاته ما زالت أكلة خيبر تعادني فهذا أوان قطعت أبهري روى البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول في مرضه الذي مات فيه يا عائشة ما زلت أجد ألم الطعام الذي أكلت بخيبر وهذا أوان وجدت انقطاع أبهري من ذلك السم وليس في هذه الرواية تعادني وفي النهاية تعادني وتعاودني أي يراجعني أثر سمها في أوقات معدودة قال الجوهري العداد اهتياج وجع اللديغ وذلك إذا تمت له سنة مذيوم لدغ ويقال عادته اللسعة إذا أتته العداد والمراد معاده عادته أكل خيبر فحذف المضاف والأبهر عرق مستبطن في القلب إذا انقطع مات صاحبه.

القتل في الأكثر (وسممتم له الشاة) على ما روي أن امرأة[1] من يهود خيبر سمت شاة فأهدت إلى النبي عليه السلام مشوية فتناولها وتناول الأصحاب ثم قال لا تأكلوها فإنها مسمومة أخبرتني الشاة حتى روي أن ذلك السم ظهر أثره في كل سنة حتى كان سبب انتقاله لينال مرتبة الشهادة هذا خلاصة ما روي والتفصيل في الشمائل وشرحه وينكشف منه أن الرسول عليه السلام مقتولهم بالسم فلا حاجة إلى التمحل المذكور لكن قيل إن من مات بتناول السم لا يعد مقتولاً شرعاً وعرفاً فلم يعتد به العلامتان مع أنه فيما اختاره نكتة هي أنهم عزموا على القتل ولم يقدروا عليه بالعصمة الإلهية وهذا جيد جداً فالتمحل المذكور ملتزم قطعاً اعلم أن معنى قوله تعالى: ﴿كتب الله لأغلبن أنا ورسلي﴾ [المجادلة: ٢١] الغلبة بالحجة لا اليد كما أشار إليه المصنف هناك فاضمحل الإشكال بقتل بعض الأنبياء ويجوز أيضاً باعتبار الغالب فاندفع أيضاً الإشكال المذكور ﴿وقالوا قلوبنا غلف﴾ [البقرة: ٨٨] بيان جناية أخرى ظاهره افتراء على أنفسهم واستهزاء للحق كما ستعرفه.

قوله تعالى: وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾

قوله: (مغشاة بأغطية خلقية) هذا كذب صريح وافتراء فضيح قوله (لا يصل إليها ما

قوله: مغشاة بأغطية خلقته وفي الكشاف غلف جميع أغلف أي هي خلقته وجبلته مغشاة بأغطية لا يتوصل إليها ما جاء به محمد ولا تفقهه مستعار من الأغلف الذي لم يختن كقولهم ﴿قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه﴾ [فصلت:] ثم رد الله أن تكون قلوبهم مخلوقة كذلك لأنها خلقت على الفطرة والتمكن من قبول الحق بأن الله لعنهم وخذلهم بسبب كفرهم فهم الذين غلفوا قلوبهم بما احدثوا من الكفر الزائغ عن الفطرة وتسببوا بذلك لمنع الالطاف التي تكون لمتوقع إيمانهم وللمؤمنين يعني لما أسندوا الطبع والتحيل المدلول عليه بقولهم ﴿قلوبنا غلف﴾ إلى الله تعالى دونهم رد الله عليهم بكلمة بل الداخلة على لعنهم الدال من جهة المفهوم بطريق قصر القلب على أنهم هم الذين غلفوا قلوبهم أي غلفوها بأن تمرنوا على الكفر تمرناً شبيهاً بالطبع فيكون لعنهم الله موضوعاً موضع طبعهم فتحصل المقابلة بين النفي والإثبات فكأنهم قالوا خلق الله في جبيننا الكفر وطبع قلوبنا عليه فلم نقتدر على قبول دعوة محمد فرد عليهم بأن طبع الله قلوبكم مسبب عن كفركم الذي أحدثتموه اختياركم فالتغليف إنما هو من جهتكم لا من الله قيل في هذا التخصيص إشارة إلى ما ذهب إليه من أن أفعال العباد إنما هي بخلقهم لا بخلق الله تعالى أقول ليس فيه إشارة إلى ذلك لجواز أن يكون مراده أن هذا رد لقولهم إننا مجبولون على ذلك لا اختيار لنا في قبول دعوة محمد فيكون قوله عز وجل: ﴿بل لعنهم الله بكفرهم﴾ [البقرة: ٨٨] رداً لقولهم في سلب الاختيار عن أنفسهم لا إسناد الخلق فعلهم إليهم ليس الأمر كما ادعوا بل هم على

---

(١) وهي زينب بنت الحارث امرأة سلام بن مشكم سمت الشاة بسم يقتل من ساعته بعد مشاورتها سائر اليهود ورضاهم به وأكثرت في الذراع والكتف فتناول رسول الله منها لقمة وتناول بشر أيضاً لقمة ثم قال رسول الله عليه السلام ارفعوا أيديكم فإن هذه الذراع تخبرني أنها مسمومة وبهذا ظهر وجه نسبة السم إلى طائفة مع أن المباشرة هو المرة.

جئت به)[1] خطاب لرسول الله عليه السلام فالمراد بهم حلفاء اليهود فضمير قالوا راجع إلى نوع اليهود من حيث وجوده في ضمن أبنائهم فالغلف جمع أغلف وسكون اللام على الأصل كحمر في جمع أحمر وهو ذو الغلفة الذي لم يختن قوله **(ولا تفقهه)** أي ولا نعلمه لعدم وصوله فهو من عطف المعلول **(مستعار من الأغلف الذي لم يختن)** والجامع بينهما المستورية مطلقاً فكما أن الأغلف مستور موضع ختانه بالجلد كذلك هؤلاء مستورة قلوبهم بهيئة مانعة عن وصول ما جاء به الرسول عليه السلام وتلك الهيئة إما خلقية وهو الوجه الأول حمل الأغطية على الخلقية ليفيد المبالغة في عدم وصول ما جاء به في قلوبهم وهذا كقولهم: ﴿قلوبنا في أكنة مما تدعوننا إليه﴾ [فصلت: ٥] ولأن الاستعارة من الأغلف الذي لم يختن فالأولى أن يكون المستعار له مناسباً للمستعار منه وذلك بأن يكون كل منهما خلقيين وكون كل مولود يولد على فطرة التمكن من النظر الصحيح المؤدي إلى الحق لا ينافي ذلك لأن ذلك ادعاء منهم على ما فهم من كلامهم حيث ﴿قالوا قلوبنا غلف﴾ [البقرة: ٨٨] وقد عرفت أن المستعار له والمستعار منه متناسبان في وجه الشبه بأن يكون كل منهما خلقيين.

قوله: (وقيل أصله غلف) بضم اللام **(جمع غلاف)** بكسر الغين ككتاب وكتب **(فخفف)** بسكون اللام كما مر في القدس **(والمعنى)** على تقدير كون أصله غلف جمع غلاف **(أنها)** أي قلوبهم **(أوعية العلم لا تسمع)** أي تلك القلوب على الإسناد المجازي **(علماً)** أي معلوماً من شأنه تعلق العلم به **(إلا وعنه ولا تعي)** أي لا تحفظ القلوب (ما

الفطرة التي فطر الله الناس عليها ولهم قدرة وتمكن من قبول الدعوة ولكن لما ضيعوا تلك الفطرة بإحداثهم الكفر وتمرنوا عليه خذلهم الله وابطل استعدادهم بسبب ما أحدثوه باختيارهم فهذا إثبات للقدرة والإخبار لهم في مقابلة نفيهم الاختيار عن أنفسهم قيل في قوله ﴿بل لعنهم الله بكفرهم﴾ ترق من الأخف إلى الاغلظ ورد لقولهم فيما ادعوه ابلغ رد كأنهم قالوا نحن من الذين ختم الله على قلوبهم فردوا بأنهم مطرودون وأكفر منهم حيث جعلتم ما هو سبب للإيمان سبباً للكفر قديماً كما قال ﴿كلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم﴾ وحديثاً حيث جاءكم كتاب من عند الله مصدق لما معكم ورسول قد كنتم تستفتحون بقدومه على الكفار فكذبتم بالكتاب وكفرتم بالرسول فكررتم الكفر فكذلك كرر اللعنة وجعله تتميماً للآية بقوله ﴿فلعنة الله على الكافرين﴾ [البقرة: ٨٩] وعقبه بقوله ﴿فباؤوا بغضب على غضب﴾ قوله مستعار من الأغلف استعارة مصرحة حيث شبه قلوبهم في عدم نفوذ الحق فيها بشيء مغلف بغلاف بحيث يمنع أن يتصل بجوفه شيء من خارج فاستعير للمشبه ما هو موضوع للمشبه به وهو لفظ غلف.

---

(١) عطف على استكبرتم وكلما ظرف لاستكبرتم أو كذبتم فيكون تفسير الاستكبار وعلى التقديرين فيه التفات من الخطاب إلى الغيبة إعراضاً عن مخاطبتهم كذا قيل وأنت خبير بأن المراد بالمخاطبين في استكبرتم أسلافهم والمراد بمرجع قالوا خلافهم كما أشار إليهما المصنف فلا التفات ولا عطف بل جملة ابتدائية مسوقة لبيان جناية أبنائهم.

تقول) فلو كان ما تقول حقاً لحفظت القلوب لكن التالي منتف وكذا المقدم فيكون قولهم ﴿قلوبنا غلف﴾ [البقرة: ٨٨] إشارة إلى دليل على عدم حقيقة ما يقول على زعمهم فالقائلون حينئذٍ أخبارهم وأشرارهم وكذا الكلام أيضاً استعارة شبه قلوبهم بالغلاف في مطلق الظرفية فذكر اسم المشبه به وأريد المشبه وهذا وجه ثان من الوجوه الثلاثة.

قوله: **(أو نحن مستغنون بما فيها عن غيره)** أي كما أن الغلاف مستغن عن غير ما حل فيه من المظروف كذلك القلوب مستغنية عن غيرما تحقق فيها من العلوم فيدخل ما يقوله الرسول دخولاً أولياً فيعلم استغناؤها عنه بطريق ولهذه المبالغة لم يقل عن قول تقوله مع أنه مراده ولا يلاحظ فيه أن قلوبهم لا تعي ما يقوله الرسول[1] فحينئذٍ لا يدل هذا القول على شدة شكيمتهم فلذا أخر هذا الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة.

قوله: **(رد لما قالوا والمعنى أنها خلقت على الفطرة والتمكن من قبول الحق ولكن الله خذلهم بكفرهم فأبطل استعدادهم)** أي ليس الأمر كما يزعمون من أن قلوبهم مغطاة بأصل الخلقة بل هي في أصل الفطرة غير مغطاة لكونها فطرة للتمكن من القبول ولكن قلوبهم مختومة غير قابلة للحق بسبب خذلانهم الناشيء عن كفرهم فبطل استعدادهم بحسب الفطرة والحاصل أن قلوبهم مغشاة بأغطية لكن لأجل ما زعموا من خلقت كذلك بل لسبب عارض وقد مر توضيحه في درس ختم الله على قلوبهم وهذا ناظر إلى الوجه الأول.

قوله: **(أو أنها لم تاب قبول ما تقوله لخلل فيه)** أي أن إباء القلوب واقع لكن لا لأجل خلل فيما يقوله الرسول كما أدعوه **(بل لأن الله خذلهم)** أي ختم على قلوبهم وأحدث في نفوسهم هيئة بحيث لا ينفذ فيها الحق ومنشأ إحداث تلك الهيئة **(بكفرهم)** وانهماكهم في التقليد وإعراضهم عن النظر الصحيح فلا إشكال أصلاً وهذا ناظر إلى الوجه الثاني في تفسير ﴿قلوبنا غلف﴾ وأشار في الموضعين إلى أن معنى اللعن الخذلان وعدم التوفيق قوله **(كما قال تعالى ﴿فأصمهم وأعمى أبصارهم﴾)** [محمد: ٢٣] إشارة إلى ما ذكرناه من أن المراد بتغشية قلوبهم إحداث هيئة مانعة عن نفوذ الحق وكذا المراد بالصمم والعمى إحداث تلك الهيئة بحيث لا تجتلي بسببها الآيات المنصوبة في الأنفس والآفاق كما تجتليها أعين المستبصرين وأسماعهم نكرة عن استماع الحق وهذا معنى قوله ﴿فأصمهم وأعمى أبصارهم﴾ [محمد: ٢٣].

قوله: أو أنها لم تاب أي أو أن قلوبهم لم تاب عن قبول ما تقوله يا محمد لخلل فيما تقوله لأنك تدعو إلى الحق وتهدي إلى الصراط السوي الموصل إلى الدولة الأبدية فسره على ثلاثة أوجه الوجه الأول مبنى على نفي الملك عن قبول الحق من جهة قلوبهم والثاني على نفيه من جهة المدعو إليه وهذان الوجهان ناظران إلى التفسير الأول من تفسيري قولهم ﴿قلوبنا غلف﴾ [البقرة: ٨٨] والوجه الثالث وهو قوله أو هم كفرة ملعونون فمن أين لهم دعوى العلم ناظراً إلى التفسير الثاني من ذينك التفسيرين.

---

(١) بل الظاهر أن يكون معناه حينئذٍ هب أن ما تقوله علم وحق لكن لا حاجة لنا فيه إذ عندنا ما يكفينا.

قوله: (أو هم كفرة ملعونون) أي مخذولون مسلوب إدراكهم الحق واستماعه وإبصاره وإذا كان الأمر كذلك (فمن أين لهم دعوى العلم) مع أنهم جاهلون مركباً لا يرجى زواله إلا بعناية من الله تعالى قوله (والاستغناء عنك) أي عما تقوله وتبلغه من العلم والحكم وهذا ناظر إلى الوجه الثالث.

قوله: (فقليلاً ما يؤمنون) الفاء للسببية فإن خذلان الله تعالى سبب لذلك.

قوله: (فإيماناً قليلاً يؤمنون وما مزيدة للمبالغة في التقليل) أي أن قليلاً مفعول مطلق ليؤمنون بتقدير موصوف قدم على عامله لرعاية الفاصلة قيل وإنما لم يجعله من صفة الأحيان كما في قوله تعالى: ﴿قليلاً ما تشكرون﴾ [الأعراف: ١٠] لأنهم لم يؤمنوا قط وهذا مشكل إثباته الأولى لأنهم لم يعرف إيمانهم إلا أن يقال إن المراد بهم كفرة مخصوصون علم الله تعالى أنهم لا يؤمنون وهذا غير معلوم أيضاً ولم يجعل ما نافية لأن ما في حيزها لا يتقدمها[1] وجوز كونها نافية ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وقتادة بناء على جواز تقدمها في حيزها عليها وهو مذهب الكوفيين وأما الإشكال بأنه لو كانت نافية لكان بمعنى لا يؤمنون قليلاً فضلاً عن كثير لكن ربما يوهم لا سيما مع التقديم أنهم لا يؤمنون قليلاً بل كثيراً فبعيد غاية البعد لأنه مع عدم مساعدة الاستعمال لا يلائم مقام الذم إذ الكلام مسوق لبيان غاية جهالتهم واستقباح حالهم فلا مفهوم حينئذٍ عند من يقول به فضلاً عن المنكرين فكيف يخطر بالبال في نفي الإيمان القليل الإيمان الكثير في تقرير مثالبهم ولذا مال إلى كونها نافية رئيس المفسرين وأما المصدرية فلا مجال لها لاقتضائها رفع القليل بأن يكون خبراً والمصدر المعرف بالإضافة مبتدأ والتقدير فإيمانهم قليل مع أنه منصوب وأما القول بأن قليلاً منصوب حينئذٍ بنزع الخافض أي إيماناً بقليل مما في كتابكم فتكلف لا يحسن ارتكابه في النظم الكريم ما لم يكن داع إلى ذلك.

قوله: (وهو إيمانهم ببعض الكتاب) يعني الفداء كما مر في قوله تعالى: ﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب﴾ [البقرة: ٨٥] وهذا يمنع كون ما نافية أيضاً وأنت تعلم أن هذا الإيمان كلا إيمان فإن حمل على الإيمان بالمعنى اللغوي فإيمانهم متحقق لغة ومنتف شرعاً فلا فائدة في حمله عليه مع أن قوله تعالى: ﴿أولئك هم الكافرون حقاً﴾ [النساء: ١٥١] بعد حكاية قولهم ﴿نؤمن ببعض ونكفر ببعض﴾ [النساء: ١٥٠] يدل على أن المراد الإيمان الشرعي ولو سلم أنه الإيمان اللغوي فغير معتبر في الشرع.

قوله: وما زائدة قال أبو البقاء ما زائدة وقليلاً صفة مصدر محذوف أي فإيماناً قليلاً ما يؤمنون وقيل صفة لظرف أي فزماناً قليلاً ما يؤمنون ورد بأنهم لم يؤمنوا قط ولا يجوز أن تكون ما مصدرية لأن قليلاً لا يبقى له ناصب وقيل نافية وفيه ضعف لتقدم معموله في حيز ما النافية عليها.

---

(١) وسره أن ما مشبهة بليس فجاز أن يتقدم عليها معمول ما بعدها كليس على ما نقل عن الشيخ ابن الحاجب لكن كون ما في هذه الآية على تقدير كونها نافية مما يشبه بليس محل تأمل.

قوله: (وقيل أراد بالقلة العدم) فإن القلة عدم الكثرة فذكر المقيد أعني عدم الكثرة وأريد مطلق العدم مجازاً بعلاقة التقييد والإطلاق مرضه لأنه خلاف الظاهر مع أن الحمل على الحقيقة المتبادرة ممكن كما عرفت على أن إيمانهم ببعض الكتاب متحقق وإن لم يعبأ به والمتبادر من العدم عدم الوقوع رأساً لا عدم الاعتداد به بعد وقوعه ومن ههنا أخبر الله تعالى بأنهم يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض فلا وجه للحمل على العدم مطلقاً ولو قيل إن ما ثبت لهم في النظم الجليل الإيمان اللغوي وما نفي هنا الإيمان الشرعي فجوابه أن قوله تعالى: ﴿ونكفر ببعض﴾ [النساء: ١٥٠] يأبى عن الحمل على المعنى اللغوي فتأمل.

قوله: (يعني القرآن) لا التوراة كما في قوله تعالى: ﴿ولقد آتينا موسى الكتاب﴾ [البقرة: ٨٧] ومن هذا نكر كتاب هنا[1] لعدم كونه معلوماً عندهم ويؤيد هذا ما ذكرناه من أن المراد بضمير ﴿وقالوا قلوبنا﴾ [البقرة: ٨٨] أخلافهم الموجودون في زمن الرسول عليه السلام.

قوله تعالى: وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٨٩﴾

قوله: (من كتابهم) ومعنى كون القرآن مصدقاً للكتب المقدمة من حيث إنه نازل بحسب ما نعت فيها وغير ذلك مما فصل في قوله تعالى: ﴿وآمنوا بما أنزلت مصدقاً لما معكم﴾ [البقرة: ٤١] الآية ومن هذا لم يجعل ما معهم مصدقاً للكتاب وإن كان يتبادر أنه أقوى لإلزامهم وتقريعهم بأنهم كفروا به بعدما عرفوا وأيضاً القرآن معجز دال بإعجازه على أنه من عند الله فإذا طابق ما قبله دل على أنه صدق قال تعالى في سورة المائدة ﴿ومهيمناً عليه﴾ [المائدة: ٤٨] أي القرآن رقيباً على سائر الكتب المحفوظة عن التغيير ويشهد لها بالثبات والصحة.

قوله: (وقرىء بالنصب على الحال من كتاب (لتخصيصه بالوصف) ولا يضره كون ذي الحال نكرة لتخصصه بالوصف إذ لولاه لوجب تقديم الحال ولم يجعله حالاً من

قوله: وقيل أراد بالقلة العدم قال صاحب النهاية القلة تستعمل في نفي أصل الشيء كما جاء في الحديث أنه كان يقل اللغو أي لا يلغو ومنه قول الحماسي قليل التشكي أي عديمه.

قوله: يعني القرآن قد اتفق المفسرون على أن المراد بالكتاب هنا القرآن لأن قوله ﴿مصدق لما معهم﴾ [البقرة: ٨٩] يستلزم أن يكون الكتاب غير ما معهم وما ذاك إلا القرآن وليس المصدق به مما معهم الشرائع والأحكام لأن القرآن نسخ بعضها وإنما المصدق به ما يختص ببعثة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وما يدل عليها من العلامات والصفات.

قوله: لتخصيصه بالوصف لما لم يجز وقوع الحال عن النكرة الصرفة بالوصف متأخرة عنها علل وقوع مصدق حالاً عن كتاب يكون كتاباً مخصصاً بالوصف وهو عندي أي كتاب نازل من عندي.

---

(١) وقيل التنكير للتعظيم وتربية التوصيف بقوله من عند الله.

الضمير المستتر في من عند الله مع أنه أقرب لفظاً ومعنى لكونه معرفة لأن كونه مصدقاً لما معهم غير مقيد بكونه من عند الله في أكثر المواضع فالتطابق أولى وأحسن وقيل بأن تقييد المجيء بالحال أنسب.

قوله: (وجواب محذوف دل عليه جواب لما الثانية) تقديره استهانوا به أو بمجيئه أو كفروا به وكذبوا فإن المجيء المذكور سبب للتصديق به لكنهم لقسوة قلوبهم وانهماكهم في حب الرياسة والمال وتقليدهم كان ذلك المجيء سبباً لكفرهم واستهانتهم أو أنهم جعلوا ما هو سبب في الحقيقة للإيمان والفلاح سبباً للكفر والخسران وفيه إشارة إلى رد ما

قوله: وجواب لما محذوف دل عليه جواب لما الثانية وهو كفروا به فإنه دل على أن جواب الأولى ما في معناه من جنس الكفر والتعذيب فيجوز أن يقدر هنا أيضاً كفروا به أو يقدر استهانوا أو ردوه امتنعوا أو ما أشبه ذلك ولعل النكتة في حذفه الابهام والشيوع وقال المبرد جوابهما أي جواب لما الأولى ولما الثانية كفروا به أعيدت لما الثانية لبعد العهد ونظره شارحوا الكشاف بقوله تعالى: ﴿أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم تراباً وعظاماً أنكم مخرجون﴾ [المؤمنون: ٣٥] كرر أنكم لبعد العهد وبقوله تعالى: ﴿فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب﴾ [آل عمران: ١٨٨] فإنه تكرير لقوله تعالى: ﴿لا تحسبن الذين يفرحون﴾ [آل عمران: ١٨٨] وإلحاق الفاء للإشعار بأن أفعالهم المذكورة علة لمنع الحسبان ويقول الشاعر:

لقد علم الحزب اليمانون أنني إذا قلت أما بعد أني خطيبها

ورد هذا الوجه بأنه حينئذٍ لا معنى للفاء وبأنه يلزم التنافر بين الشرط والجزاء فإن الشرط كلام في حق الكتاب والجزاء كلام في حق الرسول لأن المراد بما عرفوا محمد الذي عرفوه ووجدوا نعته ووصفه في التورية وأجيب عن هذا الرد بأن الفاء أقحمت إشعاراً بأنه عقيب استفتاحهم به جاءهم وعرفوه وكفروا به كما جيء بالفاء في قوله تعالى: ﴿فلا تحسبنهم بمفازة﴾ [آل عمران: ١٨٨] إشعاراً للعلية وبأن التنافر قد زال بتقدير الكلام بعد لما الثانية في الكتاب والرسول معاً يدل عليه بيان ما يقوله من الحق والحق شامل للكتاب والرسول وقال الفراء جواب لما الأولى في الفاء وما بعدها وجواب لما الثانية كفروا به وقد ضعفه أبو البقاء بأن لما لا يجاب بالفاء وضعفه غيره بالتنافر المذكور والجواب عنهما هو الجواب المذكور للمبرد أقول الأشبه عندي في دفع التنافر على تقدير كون جواب لما الأولى كفروا به ولما الثانية تكرير الأولى أو على كون الجواب الشرطية الثانية أعني لما الثانية مع جوابها أن يكون المراد بما عرفوا الكتاب الذي جاء به محمد ﷺ لأن معرفة بعثة رسول بنعته من كتابهم يستلزم معرفة مجيء ذلك الرسول بكتاب فيكون الكلام في الشرط والجزاء كائناً في حق الكتاب برشدك إليه ذكر لفظ ما دون من حيث قيل ما عرفوا دون من عرفوا فيرتفع التنافر وغايته أنه عمم المعروف قصداً بطريق الإدماج إلى أنهم كفروا بمحمد ﷺ في ضمن كفرهم بكتابه لأن التكذيب بكتاب رسول يستلزم تكذيبه في دعوى أنه نبي مرسل وأما الكلام في الفاء فقد دفع آنفاً ببيان فائدتهما وأولى الوجوه ما اختاره المصنف رحمه الله من جعل الكلام جملتين مستقلتين مصدرتين بلما لأن الآيات المتقدمة مسوقة لذم اليهود بتكذيبهم الكتب المنزلة بسوء صنيعهم بالرسل فمقتضى السباق والسياق أن تكون الشرطية الأولى موردة لبيان تكذيبهم بالكتاب الذي هو القرآن والشرطية الثانية لبيان تكذيبهم بمحمد ﷺ الذي هو أفضل الرسل.

ذهب إليه الفراء من أن لما الثانية مع جوابها جواب الأولى فإن الفاء لا تقع في جواب لما مع أنه ماض في أفصح الكلام وإلى رد ما ذهب إليه المبرد من أن كفروا جواب لما الأولى والثانية مكررة لطول الكلام فحينئذٍ يكون المراد بما عرفوا القرآن ولا يخفى أن التأسيس أولى من التأكيد وإلى رد ما قيل إنه جواب لهما فإن كون الشيء الواحد جواباً لهما مما لا نظير له وكانوا من قبل الآية وهذا مع ما عطف من قوله ﴿فلما جاءهم﴾ [البقرة: ٨٩] من الشرط والجزاء جملة معطوفة على جملة لما جاءهم بعد تمامها والجامع أن الجملة الأولى تدل على سوء معاملتهم مع الكتاب الذي هو مصدق لما معهم والجملة الثانية تدل على سوء معاملتهم مع الرسول الذي كانوا يستفتحون وإليه أي إلى ما اختاره المصنف ذهب الأخفش والزجاج وعلى ما اختاره الفراء والمبرد يكون قوله: ﴿وكانوا من قبل﴾ [البقرة: ٨٩] الآية جملة حالية بتقدير قد أي كفروا هؤلاء المعاندون لما جاءهم الكتاب المصدق لما معهم والحال أنهم كانوا يستفتحون على الكفار بمن أنزل عليه والكفر شنيع في نفسه وحال مقارنته لهذه الحال أشنع وأغرب.

قوله: (أي يستنصرون) به **(على المشركين)** أي بالنبي عليه السلام بقرينة قوله **(ويقولون[1] إذا قاتلوهم اللهم انصرنا بنبي آخر الزمان)** فالمرجع مذكور حينئذٍ حكماً لدلالة ذكر القرآن عليه صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يبعد أن يرجع الضمير إلى القرآن وإن خالف ما ذكره المصنف فعلى هذا سين الاستفعال على حقيقته إذ المعنى كما عرفت يطلبون من الله تعالى أن ينصرهم أشار إليه بقوله ويقولون اللهم انصرنا بنبي آخر الزمان **(المنعوت في التورية)**.

قوله: (أو يستفتحون عليهم ويعرفونهم أن نبياً يبعث فيهم وقد قرب زمانه والسين) أشار هنا إلى أن السين ليس للطلب بل **(للمبالغة)** وإلى أن الاستفتاح باق على معنى الفتح وليس للنصرة كما في الأول لكن الفتح هنا بمعنى التعريف ولذا عطف عليه يعرفونهم عطف تفسيري له وهو معنى مجازي له أيضاً إذ أصل الفتح إزالة الإغلاق المحسوسة كفتح الباب ويستعمل في غيره مجازاً كفتح المشكلات وفتح القضية لفصلها ولذا قيل فتاح بمعنى الحاكم ويقال الفتح للظفر لكونه مزيلاً للموانع ولما كان هذا التعريف مزيلاً لجهلهم يطلق عليه الفتح بجامع الإزالة كما أن النصرة مزيلة للموانع وشوكة الأعداء ومن هذا استعمل الفتح المزيل للإغلاق في النصرة.

قوله: (وللإشعار بأن الفاعل) عطف على المبالغة عطف العلة على المعلول قوله بأن

قوله: والإشعار بأن الفاعل يسأل عن ذلك معنى الإشعار بالسؤال إنما يستفاد بطريق التخييل

---

(١) روى السدي أنهم كانوا إذا اشتد الحرب بينهم وبين المشركين أخرجوا التورية ووضعوا أيديهم على موضع ذكر النبي وقالوا اللهم إنا نسألك بحق نبيك الذي وعدتنا أن تبعثه في آخر الزمان أن تنصرنا اليوم على عدونا فينصرون ففي هذا المعنى زيادة التوبيخ ولهذا قدمه.

الفاعل الخ. الأولى بأن الفاعل كأنه **(سأل ذلك عن نفسه)** فالسائل والمسؤول عنه متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وفعل الشيء بعد الطلب يكون أتقن من الفعل بلا تعب قبل وهو من باب التجريد جردوا من أنفسهم أشخاصاً وسألوهم الفتح كقولهم استعجل أي طلب من نفسه العجلة وكلفها إياها والتغاير الاعتباري كاف في الطلب فلا حاجة إلى التجريد.

قوله: (من الحق) أي النبي عليه السلام لا الكتاب أما أولاً فلأنه ذكر أولاً فلو أريد به ذلك لكان تأكيداً والتأسيس أولى من التأكيد وبهذا ضعف قول من قال إن كفروا به جواب لهما أو لما الثانية تكرير للأولى والجواب كفروا به وأما ثانياً فلأن ما عرفوا به في التورية هو نبي آخر الزمان لا القرآن كما أشار إليه بقوله ويعرفونهم أن نبياً الخ. والتعريف بعد المعرفة.

قوله: (حسداً وخوفاً على الرياسة) يؤيد ذلك إذ الكفر لأجل الحسد إنما يناسب النبي عليه السلام فمرجع الضمير في به راجع إلى الحق المراد به الرسول عليه السلام وقيل يستفتحون بمعنى يستخبرون عنه هل ولد مولود صفته كذا وكذا نقله الراغب وغيره فحينئذٍ استعماله بعلى لتضمين معنى الاستفتاح إذ المعنى حينئذٍ أن اليهود يسألون المشركين الفتح على المشركين أي يطلبون من المشركين خبراً يفضي إلى الفتح على المشركين ولم يتعرض له الشيخان لما عرفت من الاحتياج إلى الضميمة ولم يتعرض المصنف لوجه آخر ذكره في الكشاف وهو أن يكون السين على ظاهرها ويكون السائلون بعض اليهود والمسؤولون البعض الآخر منهم يعني أن بعضهم كانوا يستنطقون البعض الآخر منهم بما يعرّفون به المشركين لما فيه من الاحتياج إلى تقدير.

قوله: (أي عليهم) تمهيد لقوله **(وأتى بالمظهر)** قوله **(للدلالة على أنهم لعنوا**

دون التحقيق إذ المراد ح الفتح دون طلب الفتح فلا بد للسين من معنى غير الذي وضعت هي له ففسر ذلك بتساؤلهم أنفسهم الفتح عليهم وحيث لا يصح طلب الإنسان من نفسه جعل من باب التجريد جرد ومن أنفسهم أشخاصاً وسألوهم الفتح كأنهم قالوا فرادى يا نفس غيري الكافرين أن نبياً يبعث إليهم ولا خفاء فيما في التجريد من المبالغة ذكر له بعض العلماء وجهين الأول أن أهل الكتاب كان يقول بعضهم لبعض انصرني على القوم الكافرين نقاتل الكافرين مع النبي المبعوث والسين في هذا الوجه كهي في الأول على الحقيقة والفتح مضمن معنى الشرط بواسطة على والثاني أن يسأل بعضهم بعضاً أن يعلموا الكفار أن نبياً يبعث والفتح من قولهم فتح عليه كذا إذا أعلمه ووقفه عليه كما في قوله تعالى: ﴿أتحدثونهم بما فتح الله عليكم﴾ [البقرة: ٧٦] ثم الظاهر أن قوله عز وجل: ﴿وكانوا يستفتحون﴾ حال من الضمير المجرور في كفروا به العائد إلى ما عرفوا المعبر به عن نبي آخر الزمان ﷺ والربط محذوف يستفتحون به لا من كتاب لأنهم إنما يستنصرون به ﷺ ويقولون اللهم انصرنا بنبي آخر الزمان.

قوله: أي عليهم يعني وضع المظهر وهو لفظ الكافرين موضع الضمير دلالة على أن اللعن معلل بكفرهم وفيه غير ما ذكر من الدلالة تسجيل على كفرهم فعلى هذا اللام أفيد للعهد والمعهودون هم المذكورون من أهل الكتاب ويجوز أن يكون للجنس فيدخلون فيه دخولاً أولياً أي قصدياً لأن لفظ الكافرين يعم اليهود وغيرهم لكن لما كان سوق الكلام لليهود دخلوا فيهم أولا

لكفرهم) ولو أضمر لا يفهم ذلك فإن الضمير يدل على الذات فقط بلا تعرض للصفة هذا إذا حمل اللام في الكافرين على العهد وإلى ذلك أشار بقوله **(فتكون اللام للعهد)** بالفاء السببية قوله **(ويجوز أن تكون للجنس)** فلا يكون من باب وضع المظهر موضع المضمر بل يكون على مقتضى الظاهر وإنما رجح الأول لتقدم ذكر اليهود فكونهم مرادين من الكافرين هو المناسب لسوق الكلام.

قوله: (ويدخلون فيه دخولاً أولياً) لما عرفت من أنهم هم المقصودون بالسوق ولذا قال **(لأن الكلام فيهم)** ولو لم يلاحظ ذلك لفات ارتباط الكلام بما قبله ونقل عن الطيبي أنه كناية إيمائية لأن اللعنة إذا اشتملت على الكافرين كلهم لزم كون اليهود ملعونين لأن كفرهم أشد من كفر غيرهم فذكر الملزوم وأريد اللازم فحينئذٍ يكون المراد بقوله ويدخلون دخولاً أولياً أنهم هم المرادون من لفظ الكافرين لا أنهم داخلون في الإرادة ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف لأن المراد من اليهود هنا الكافرون المجاهرون والمنافقون[1] منهم ومن غيرهم أشد كفراً من سائر الكافرين فقوله لأن كفرهم أشد الخ ضعيف فلا يتم ما ذكره من الكناية الإيمائية فإنها بناء على أن كفرهم أشد من كفر غيرهم وقد بان خلافه ولأن المراد من الدخول أنهم داخلان في الإرادة دخولاً أولياً وبهذا القدر يحصل الارتباط فأي باعث دعي إلى الحمل على الكناية الإيمائية وما ذكروه من أن فيه مبالغة حيث اشتملت على دعوى أن الجنس كان كله متحقق فيهم لشدة شكيمتهم وفرط قسوة قلوبهم فيعارضه أن فيه إخراج الكلام عن ظاهره بالمرة إذ الدخول فيهم كالنص في البعضية بمقتضى لفظة في وأيضاً فيقتضي قوله دخولاً أولياً أن غيرهم يدخلون دخولاً ثانياً ومثل هذا في الكنايات غير متعارف وإن أخرجت الألفاظ فيها عن ظاهرها وأيضاً يلزم منه أن كل ما أتى المظهر

لسبق ذكرهم واصالتهم وتسببهم لاستجلاب هذا القول في غيرهم ونظيره ما إذا ظلمك إنسان فتقول لعنة الله على الظالمين فيدخل فيه هذا الظالم دخولاً أولياً لأنه المقصود بالذات والباقون تبعاً لأن الكلام سيق له بالاصالة وذهب بعض شراح الكشاف فيه إلى أنه من باب الكناية وبين أن ذكر الكفر كأنه لازم من لوازم ذكر اليهود لأنهم لما بالغوا في الكفر والعناد وكتمان أمر رسول الله ﷺ ونعى الله عليهم ذلك صار ذكر الكفر كأنه صفة غير مفارقة عن ذكرهم وهو حسن خلا أن مؤداه إن ذكر الكافرون وأريد به اليهود لأن الكناية ذكر اللازم وإرادة الملزوم لكن ينبو عنه قوله ويدخلوا فيه دخولاً أولياً لأنه يقتضي دخول غيرهم أيضاً إلا إذا أريد بقوله دخولاً أولياً أنهم المرادون من لفظ الكافرين ابتداء لا أنهم داخلون في الإرادة وأنشد في هذا المعنى صاحب المفتاح:

إذا الله لم يسق إلا الكرام فيسقي وجوه بني حنبل

وقال إنه في إفادة كرم بني حنبل كما ترى لا خفاء فيه.

---

(١) ولما كان ظاهر كلامه أن المطلق منصرف إلى الفرد الأكمل فالكافر المطلق ينصرف إلى اليهود لكونهم أفراداً قوية في الكفر أجيب بأن المنافقين أشد منهم فلا يكون اليهود المجاهرين بكفرهم مرادين من الكافرين بادعاء أنهم أشد في الكفر من سواهم.

موضع المضمر إذا حمل لامه على الجنس يحمل على الكناية الإيمائية والتزامه خارج عن الإنصاف وميل إلى الاعتساف فإن قيل ما الفرق حينئذٍ بين معنى العهد والجنس فالجواب أن المراد من اللفظ في الأول هو اليهود خاصة وفي الثاني هو جنس الكافرين الشامل لهم ولغيرهم لكنه أريد به اليهود كناية والقول بأن الأصل في اللام العهد ولا يعدل عنه متى أمكن فلا وجه هنا لحملها على الجنس مدفوع بأن المبالغة الحاصلة من الجنس يعارض أصالة العهد ولما كان المراد من الجنس شاملاً لما أريد من العهد على ما هو الظاهر حسن تفريع الجنس على ما قبله بالفاء ولو قيل بالكناية لكان أمر التفريع أظهر حيث أريد بهم اليهود فقط كالعهد.

قوله تعالى: ﴿بِئْسَمَا ٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا۟ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بَغْيًا أَن يُنَزِّلَ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ ۚ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿٩٠﴾﴾

قوله: (ما نكرة) إشارة إلى رد ما ذهب إليه بعضهم من أن ما موصولة بمعنى الذي فاعله واشتروا به صلته وأن يكفروا به هو المخصوص بالذم وجه الرد هو أن وقوع الذي مصرحاً به فاعلاً لبئس ونعم قليل نادر وإلى رد ما قيل إن ما مصدرية تقديره بئس اشتراؤهم وهو المخصوص بالذم وفاعله مضمر والتمييز محذوف وهو شيء لأن حذف التمييز في مثله غير شائع قوله بمعنى شيء لا حاجة إليه بعد قوله ما نكرة وإلى رد ما ذهب إليه سيبويه من أن ما في محل رفع وهي فاعل بئس وهي معرفة تامة بمعنى الشيء والمخصوص محذوف أي شيء اشتروا وذهب الكسائي إلى أن ما تمييز وبعدها ما أخرى موصولة مقدرة واشتروا صلته والتقدير بئس شيئاً الذي اشتروا الخ. وأن يكفروا خبر مبتدأ مقدر وضعفه ظاهر لارتكاب التقدير من غير داع.

قوله: (بمعنى شيء مميزة لفاعل بئس المستكن) لكونه مبهماً ليس له مرجع واشتروا صفته أي المخصصة لأن الشيء عام للمقصود وغيره **(واشتروا به صفة)** تخصصه والنكرة في

قوله: نكرة بمعنى شيء مميزة لفاعل نعم المستكن فيه تقديره بئس شيء شيئاً اشتروه بأنفسهم ومعناه باعوا فحاصل المعنى بئس المشتري بأنفسهم الكفر جعل أنفسهم بمنزلة الثمن لأن الباء تدخل الاثمان في المبايعة وضع النفس موضع الإيمان لأنها لولاه هلكت فكانت كأنها هو فآل المعنى إلى بئس المشتري بالإيمان كفرهم وفي الكشاف ما نكرة موصوفة مفسرة لفاعل بئس يعني شيئاً اشتروا به أنفسهم والمخصوص بالذم أن يكفروا واشتروا بمعنى باعوا قال بعض الشارحين ما حاصله أنه إنما جعل بمعنى باعوا لأن الباء تدخل الأثمان وقد دخلت هنا الأنفس مبيعة والكفر مشترى وظاهر المعنى باعوا أنفسهم واشتروا الكفر بدلها ووضع الأنفس موضع الإيمان لأن المراد باعوا الإيمان واشتروا الكفر به وإنما وضعت الأنفس موضع الإيمان إيذاناً بأنها إنما خلقت للعلم والعمل به المعبر عنه بالإيمان ولما بدلوا الإيمان بالكفر كانوا كأنهم بدلوا الأنفس به فالمعنى على الاستعارة أي اختاروا الكفر على الإيمان وبذلوا أنفسهم بذل الاثمان عند الاشتراء الحقيقي.

قوله: أو اشتروا بحسب ظنهم فالباء على هذا للسببية بخلافها في الأول فإنها فيه

الإثبات قد تعم أو صفة موضحة لأن الصفة التي ترفع الاحتمال تسمى موضحة عند أرباب المعاني ولو نكرة كما أن الصفة التي تقلل الاشتراك تسمى عندهم مخصصة ولو معرفة.

قوله: (ومعناه باعوا) أي باعوا أنفسهم لأنهم بذلوا أنفسهم بالكفر في الماضي فجعلوا أنفسهم مبيعة وكفرهم ثمناً فاستبدلوها بالكفر وتركوا أنفسهم وأخذوا بدلها الكفر وهذا متحقق منهم غير محتاج إلى التأويل كما في معنى شروا ولما كان الاشتراء من الأضداد حمله أولاً على البيع لأنه الظاهر الغير المحتاج إلى التأويل وثانياً حمل على الشراء ولما لم يكن الشراء متحققاً في نفس الأمر حاول إلى التأويل فقال **(أو شروا بحسب ظنهم)** الفاسد **(فإنهم ظنوا أنهم خلصوا أنفسهم من العقاب بما فعلوا)** الضائعون أنفسهم بإلقائهم الشقاء المؤبد لا المخلصون أنفسهم من العذاب وهو معنى الشراء هنا وعلى التوجيهين الكلام محمول على الاستعارة وتمام الكلام في تفسير قوله تعالى: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [البقرة: ١٦] إلا أن أنفسهم ذكرت هنا بدل الهدى على تقدير كونه بمعنى باعوا أو بدل الضلالة على تقدير كونه بمعنى شروا فتأمل في توجيه الاستعارة وكن على البصيرة.

قوله: (هو المخصوص بالذم) وكون أن يكفروا مخصوصاً بالذم مع كون اشتروا ماضياً بناء على أنه لحكاية الحال الماضية استحضاراً لفعلهم الشنيع أو على أنهما للاستمرار.

قوله: (طلباً لما ليس لهم) قدم معنى الطلب لأنه أصل معنى البغي الظاهر أن الطالبين له بعض الأحبار والباقون راضون به فأسند إلى الجميع مجازاً عقلياً.

قوله: (وحسداً) أي أو أن يكفروا(١) حسداً يدل عليه قوله لا ينزل أو حسدوه بلفظة

للمقابلة فالمعنى على كونها للسببية بئس شيء اشتروه بسبب أنفسهم أي بسبب تخليصها من العقوبة أن يكفروا فيجب تصرف معنى التسبب المستفاد من الباء إلى ظنهم لا إلى ما في نفس الأمر حيث ظنوا ما ليس بسبب في نفس الأمر سبباً للنجاة والفعل في قوله بما فعلوا كناية عن اختيارهم الكفر بدل الإيمان أي ظنوا أنهم خلصوا أنفسهم بسبب فعلهم ذلك أي بسبب اختيار الكفر على الإيمان.

قوله: هو المخصوص بالذم قيل هذا إنما يصح لو قالوا كفروا بلفظ الماضي لظهور أن ما باعوا به أنفسهم واستبدلوا به في الماضي ليس هو أن يكفروا في المستقبل أقول في جوابه إن المقصود ان كفروا لكن جيء بصيغة المضارع استحضاراً للصورة الماضية وتصويراً لغرابة كفرهم بعدما عرفوا الحق من كتابهم التورية وأن متمحضة لمجرد المصدرية متخلفة عن افادة معنى الاستقبال كما في قولك عجبت من أن ضرب زيد عمراً فإن معناه عجبت من ضرب زيد عمراً.

---

(١) لكن أكثر أرباب الحواشي ذهبوا إلى أن الحسد تفسير للبغي إذ البغي والطلب إن تعلق بزوال النعمة عن الغير فحسد وإن تعلق التجاوز على الغير فهو ظلم وإن تعلق بالزنا فهو فجور هذا جيد لكن قوله الآتي أو حسدوه لا يلائمه.

أو الفاصلة (وهو علة أن يكفروا) أي علة حصولية (دون اشتروا للفصل) أي لفصل المخصوص بالذم فإنه أجنبي بالنسبة إلى اشتروا وإن لم يكن أجنبياً بالنسبة إلى بئس وأما القول بأنه علة لاشتروا كما ذهب إليه صاحب الكشاف إذ المعنى على ذم الكفر الذي أوثر على الإيمان بغياً لا على ذم الكفر المعلل بالبغي انتهى فليس بشيء إذ هو تحكم فلذا جعل المانع الفصل ولم يلتفت إلى هذا والقول بأنه وإنما دعاه إلى القطع عن أن يكفروا أن يكون المذموم هو الكفر مطلقاً لا الكفر المقيد مدفوع بأن الكفر لا يخلو عن ذلك البغي في نفس الأمر سواء كان لوحظ أو لم يلاحظ وقد يقال ليس الفصل بالأجنبي لأن المخصوص بالذم على المختار خبر المبتدأ المحذوف والجملة جواب للسؤال عن فاعل بئس فيكون الفصل بين المعلول وعلته بما هو بيان للمعلول ولا امتناع به انتهى. وأنت خبير بأن كون الفصل بالأجنبي على تقدير كون المخصوص بالذم كافياً فيما اختاره المص لأن ينزل أو على أن ينزل أي حسدوه على أن ينزل الله.

قوله: (وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب بالتخفيف)(١) أي من الإنزال والفرق بين الإنزال والتنزيل قد مر بيانه في قوله تعالى: ﴿والذين يؤمنون﴾ [البقرة: ٣] الآية.

قوله: (يعني الوحي) أي الموحى إذ المنزل هو الموحى لا الوحي بالمعنى المصدري وفيه إشارة إلى أن النبوة غير مكتسبة بل بفضل الله تعالى ولفظة من بيانية لمقدر أي أن ينزل الله شيئاً وهو فضله الموحى ويحتمل الابتدائية لو أريد بالفضل التفضل ويحتمل التبعيض إذ الوحي بعض من فضله تعالى فالذي طلبوه مع أنه ليس لهم هو الوحي والنبوة وإذا كان المعنى حسدوه على أن ينزل الله فالجار المحذوف هو عن وكونه هو اللام على تقدير كون المعنى طلباً لأن ينزل الله من فضله ومآل حسدهم على أن ينزل الله الحسد على المنزل

قوله: هو علة يكفروا دون اشتروا هذا رد على صاحب الكشاف فإنه جعل بغياً علة اشتروا قال بعض الأفاضل من شراح الكشاف جعله علة اشتروا هو الصواب لأن المعنى على ذم الكفر الذي أوثر على الإيمان بغياً على ذم الكفر المعلل بالبغي والفصل بغير الأجنبي لا يضر أقول وتحقيق كونه صواباً أن أصل الكفر من حيث هو مذموم فالحق أن يكون الذم راجعاً إليه نفسه وإذا جعل بغياً علة أن يكفروا يكون الذم راجعاً إلى الكفر لا من حيث هو كفر بل لكونه معللاً بعلة البغي فينسحب معنى الذم إلى القيد لا إلى أصل الكفر والمقصود ذم مطلق الكفر لازم الكفر المقيد بقيد البغي أو يقال في وجه ترجيح كونه علة الاشتراء أن إبدال أنفسهم بالكفر كان بمجرد العناد الذي هو نتيجة البغي والحسد كأنه قيل بئس الاستبدال استبدال أنفسهم بالكفر لأجل محض الحسد على أن قوله إن يكفروا مخصوص بالذم فلا يكون فصلاً بالأجنبي وهذا كما ترى على انسحاب معنى الذم إلى القيد لا إلى أصل المقيد بخلاف الوجه الأول فإن الذم فيه راجع إلى أصل المقيد.

---

(١) قيل وإيثار صيغة التفعيل ههنا للإيذان بتجدد بغيهم حسب تجدد الإنزال وتكثره حسب تكثره انتهى وفي قراءة التخفيف يعتبر ذلك أيضاً إذ توافق القراءتين معنى أحسن وأولى مع أن الإنزال يعم التدريجي والدفعي.

عليه وتقدير اللام في أن ينزل مرة ثم تقدير على مرة يؤيد ما ذكرناه من للطلب معنى وللحسد معنى آخر لا عطف تفسير له.

قوله: (على من اختاره بالرسالة) لإحرازهم الفضائل النفسانية والكمالات القدسية فالله أعلم حيث يجعل رسالته وهم المستأهلون لتحمل أعباء الرسالة وهؤلاء الضالون المضلون يطلبون ذلك المنصب العظيم فأنى لهم ذلك مع طغيانهم الجسيم.

قوله: (للكفر والحسد) أي الغضب الأول لحسدهم بما أنزل الله مع عرفانهم والغضب الثاني لكفرهم **(على من هو أفضل الخلق)** وهو نبي آخر الزمان المبعوث بالقرآن ففي كلامه إشارة إلى أن قوله ﴿على من يشاء من عباده﴾ [البقرة: ٩٠] كناية عن الموصوف بالصفة للتفخيم وإلى أن النبوة مجرد فضل من الله تعالى غير مكتسب وأما كونه عليه السلام أفضل الخلق فثابت بدليل آخر ولا دلالة هنا عليه وإنما تعرض لذلك لبيان فرط قبح حسدهم حيث كان على أفضل جميع الكائنات وفيه تنبيه أيضاً على أن الحسد في الحقيقة على المنزل عليه وإن كان في الظاهر على التنزيل أو الإنزال كما ذكرناه آنفاً.

قوله: (وقيل لكفرهم) أي تضاعف الغضب ليس للكفر والحسد بل لكفر تضاعف بكفرهم بمحمد ﷺ بعد الكفر بعيسى عليه السلام أو لكفرهم **(بمحمد عليه السلام بعد كفرهم)** بقولهم عزير ابن الله فالغضب الأول لكفرهم بمحمد عليه السلام والغضب الثاني لكفرهم **(بعيسى عليه السلام أو بعد قولهم)** لكفرهم **(عزير ابن الله)** مرضه لأنه لا يلائم ما قبله مع أن الفاء التفريعية في فباؤوا كالنص على الوجه الأول إذ المعنى وإذا كان الأمر كذلك فباؤوا أي فصاروا أحقاء بغضب متضاعف لأنهم كفروا بأفضل الخلق وحسدوا عليه وأما الوجه الآخر فلا مساس له بالتفريع إلا أن يقال إن اعتبار كفرهم بنبي آخر الزمان كاف في التفريع ولا يلزم مدخلية كل ما ذكر في حيز التفريع في التفريع وقد مر نظيره في بعض

قوله: لأن ينزل يعني أن ينزل مقدر بحرف الجر فتقدير اللام على أنه علة البغي وتقدير على أنه إنما هو على أنه متعلق بمعنى الحسد المدلول عليه بالبغي لأنه طلب ما ليس لهم كما أن الحاسد يطلب ما ليس له لنفسه مما للمحسود من جاه ومنزله وخصلة حميدة مع زواله من ذلك وقيل البغي هو الظلم أعم من الحسد لاقتضاء الكلام قيل فيه نظر لأن ذكر الأعم وإرادة الأخص لا يجوز لعدم دلالته عليه وقد فسر هنا بالحسد وقيل يقال بغيت على أخيك أي حسدته فالبغي أصله الحسد ثم يذكر ويراد به الظلم لأن الحاسد ظلم المحسود طلباً لإزالة نعم الله عنه وهذا لأن الحسد طلب تمني إزالة نعمة المحسود إلى المتمني وقيل إليه وإلى غيره فقوله طلباً لما ليس لهم وحسداً تفسير بغياً.

قوله: للكفر والحسد يعني ترادف عليهم الغضب لترادف جريمتهم وهي الكفر والحسد وفي الكشاف ﴿فباؤوا بغضب على غضب﴾ فصاروا احقاء بغضب مترادف لأنهم كفروا بنبي الحق وبغوا عليه يدل على هذا الاستحقاق ترتب الحكم بالفاء على الوصف المشعر بالعلية وكذا قوله وقيل لكفرهم بمحمد بعد عيسى عليهما الصلاة والسلام أو بعد قولهم عزير ابن الله إشارة إلى ترادف موجب ترادف الغضب.

المواضع لكن هذا يفيد الصحة ولا يرفع الضعف وللكافرين اللام إما للعهد أي لليهود لكفرهم المتضاعف أو للجنس فيدخلون فيه دخولاً أولياً وقد مر الكلام فيه فتذكر.

قوله: (يراد به إذلالهم) وتحقيرهم[1] قوله يراد به إشارة إلى أن إسناد المهين[2] إلى العذاب من قبيل إسناد الفعل إلى سببه.

قوله: (بخلاف عذاب العاصي فإنه طهرة لذنوبه) من المؤمن اللاهي فإنه طهرة أي فإن العذاب سبب كونه طاهراً من دنس الذنوب حتى إذا طهر ولم يبق ذنب بسبب الإحراق أو بالعفو والشفاعة أخرج من دار الانتقام إلى دار الكرامة والإنعام وهذا مستفاد من تقديم الخبر على النكرة الموصوفة المقتضي للاختصاص فيفيد أن عذاب الفساق من الموحدين ليس بمهين ومثل هذا لا يسمى بمفهوم المخالفة وإذا قيل لهم آمنوا فعل وفاعل والجملة في محل رفع لقيامها مقام الفاعل لأنه المقول في المعنى واختاره الزمخشري والتقدير وإذا[3] قيل هذا الكلام وهذا اللفظ فهو من باب الإسناد اللفظي فيندفع به إشكال أبي البقاء بأن الجملة لا تكون فاعلة فالفاعل في مثل هذا محذوف أي وإذا قيل لهم قول سديد والجملة بعده مفسرة لهذه فلا محل لها من الإعراب وجه الاندفاع أن المعنى هذا اللفظ مراداً به معناه.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ۗ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٩١﴾﴾

قوله: (يعم الكتب المنزلة بأسرها) وفي المعالم يعني القرآن ولم يرض به المصنف حيث قال يعم الكتب الخ لفظة ما بمعنى الذي يفيد العموم لكن لا لأن ما للعموم مطلقاً بل بالنظر إلى علة الحكم لأنه تعالى أمرهم أن يؤمنوا بما أنزل الله فلما آمنوا بالبعض دون البعض ذمهم على ذلك فلولا العموم لما حسن هذا الذم وفيه نظر إذ الذم على الإيمان ببعض التورية يعني الفداء دون البعض وهو حرمة القتل والإجلاء كما صرح به فيما مر دون الإيمان ببعض الكتب والكفر بعض آخر منها وإن استلزمه ذلك.

قوله: (أي بالتورية) إلا أن قولهم ﴿نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ يدل على ذلك وما في المعالم له وجه والمصنف حمل قوله وهو الحق على القرآن مع أن المراد به ما وراء التوراة

قوله: فإنه طهرة أي فإن عذاب المؤمن العاصي تطهير له عن ذنوبه وآخر أمره النجاة بخلاف عذاب الكافر فإنه أشد من عذاب العاصي ومؤبد والعياذ بالله.

---

(١) فإن الكفر تكبر على الله ورسوله فالمتكبرون في يوم القيام محضرون صاغرون عذابهم للتحقير لعلوهم في الدنيا.

(٢) هو اسم فاعل من أهون أصله مهون فاعل فصار مهيناً.

(٣) ظرف لقالوا أو الجملة عطف على ﴿قالوا قلوبنا غلف﴾.

ففي كلامه نوع[١] خدشة قالوا نؤمن بما أنزل علينا أي أنهم لكمال عنادهم أو لفرط حسدهم وانهماكهم في التقليد بدلوا ما قيل لهم من الإيمان بجميع ما أنزل الله فقالوا نؤمن بما أنزل علينا ونكفر ببعض وهو ما وراء المنزل عليهم إظهاراً لتمردهم لكن لم ينقل عنهم كفرهم بما وراءه بل قيد بذلك إيمانهم بالتورية لرد قولهم نؤمن بأن هذا القول مقارن بشاهد يدل على بطلانه ولهذا قال ويكفرون.

قوله: (حال من الضمير في قالوا) ولم يجعله معطوفاً على ما قبله ولا استئنافاً كما اختاره بعضهم لأن الحال أدخل في الرد كما عرفت ثم كون المضارع المثبت حالاً بالواو مختار صاحب الكشاف والجمهور يأولونه بالجملة الاسمية بتقدير المبتدأ أي وهم يكفرون أو يجعل معطوفاً على ما قبله كما اختاره عبد القاهر في مثل هذا والتعبير بالمضارع لحكاية الحال الماضية في المتعاطفين.

قوله: (ووراء في الأصل مصدر) قال في الصحاح وراء بمعنى خلف وقد يجيء بمعنى القدام ولكن لم يتعرض لكونه مصدراً كذا قيل وعدم التعرض لا يستلزم العدم واستدل عليه وقيل بدليل اشتقاق المواراة منه فإن المزيد فرع المجرد إلا أنه لم يستعمل فعله المجرد أصلاً وكفى بهذا دليلاً على مصدريته وهمزته أصل اختاره ابن جني مستدلاً بثبوتها في التصغير في قولهم وريئة والمختار أنها بدل من الياء لقولهم تواريت لأن ما فاؤه واو لا يكون لامه واواً إلا ندوراً نحو واو اسم حرف الهجاء وثبوتها في التصغير شاذ وكذا ثبوت[٢] الهاء شاذ.

قوله: (جعل ظرفاً)[٣] بطريق النقل وحكمه حكم قبل وبعد في كونه إذا أضيف أعرب وإذا انقطع بني على الضم.

قوله: حال عن الضمير في قالوا أي قالوا ذلك والحال أنهم يكفرون بما وراء التورية جعل المضارع المثبت حالاً مع الواو وهو غير جائز عند محققي النحاة فتجويزه هنا إما على تقدير مبتدأ أي وهم يكفرون أو على مذهب ضعيف وأما من لم يجوز وقوع المضارع المثبت حالاً مع الواو فالوجه عنده أن الواو للعطف على معنى قالوا وكفروا والعدول من صيغة الماضي إما لتصوير الماضي على صيغة الحال لغرابة الكفر بالشيء بعد العلم بحقيته أو للتنبيه على أن كفرهم مستمر إلى زمان الإخبار والمراد بما وراء التورية الإنجيل والقرآن.

---

(١) قوله نوع خدشة وإن كان قوله ﴿مصدقاً لما معهم﴾ يقتضي تخصيصه بالقرآن لكن هذا التخصيص لا يلائم أول كلامه.

(٢) لأن ما زاد من المؤنث على ثلاثة لا تثبت الهاء في مصغرة إلا في لفظتين شذتا وهما وريئة وقديمة كذا في اللباب.

(٣) وقيل جعل ظرفاً مثل كثير من المصادر نحو آتاك طلوع الشمس أي وقت طلوعها ولا يلائم قوله في الأصل مصدر وإن كان ظاهر قوله ويضاف إلى الفاعل يقتضي ذلك.

قوله: (ويضاف إلى الفاعل) فيقال زيد وراء بكر وكونه فاعلاً باعتبار أصله وإلا فالمراد به الخلف كما صرح به ولما كان الخلف مستوراً بالفاعل وهو بكر في المثال اعتبر أن الوراء مضاف إلى الفاعل فمعنى قوله **(فيراد به)** أي بالوراء **(ما يتوارى)** مبني للفاعل من التفاعل أي يستتر **(به)** أي بالفاعل وهو بكر في المثال كما عرفت **(وهو)** أي ذلك الشيء **(خلفه)** أي خلف الفاعل فالوراء عبارة حينئذٍ عن الخلف فيكون ظرفاً مكاناً فكون المضاف إليه فاعلاً له باعتبار أصله وهو كونه مصدراً بمعنى الستر وبملاحظة معنى الستر فيه ولما كان الخلف مستوراً بالفاعل يكون ما في الخلف مستوراً أيضاً ولهذا قال المص وهو الخلف ولم يقل ما في الخلف مع أنه المراد في أكثر المواضع لأن الوراء ظرف بمعنى الخلف هنا والقدام فيما سيأتي.

قوله: (وإلى المفعول) أي ويضاف في بعض الأحيان إلى المفعول وإذا أضيف إليه **(فيراد به)** أي بالوراء **(ما يواريه)** أي المفعول أي ويراد حينئذٍ بالوراء ما يستر المفعول **(وهو)** زيد في المثال المذكور إن اعتبر كون بكر مفعولاً فيكون فاعلاً فحينئذٍ يكون ذلك الشيء الموارى **(قدامه)** أي قدام المفعول فالمفعول يكون مستوراً به أي بالفاعل فالقدام ظرف مكان وكذا الوراء الذي بمعناه أيضاً ظرف مكان وما ذكر من التوجيه في الوراء بمعنى الخلف جار في الوراء بمعنى القدام.

قوله: (ولذلك عد من الأضداد) لأنه لما أطلق على خلف وقدام وهما ضدان عد ضداً تسامحاً على عادة أهل اللغة وإن كان موضوعاً لمعنى شامل لهما ومثل هذا لا يكون من الأضداد وللإشارة إلى ذلك قال ولذلك عد من الأضداد ولم يقل ولذلك كان من الأضداد فما قاله الأزهري إن وراء يصلح لما قبله ولما بعده لا لأنه وضع لكل منهما على حدة بل لأن معناه ما توارى عنك أي استتر وهو موجود فيهما لا ينافي ذلك لأنه بناء على التسامح وباب التسامح والمجاز مفتوح وبعد ظهور المراد لا وجه للمناقشة في العبارات[(١)].

قوله: ويضاف إلى الفاعل الخ فإذا قلت جلست وراء زيد فالوراء فيه إن كان بمعنى التواري وهو الاستتار والاختفاء يكون المصدر مضافاً إلى فاعله لأن التواري صفة زيد وزيد فاعله والمعنى جلست في تواري زيد والمراد بتواري زيد جهته التي يتوارى بها وهي خلفه وإن كان بمعنى المواراة من واريته أي سترته وأخفيته يكون مضافاً إلى مفعوله والمعنى جلست في مواراة زيد أي جلست في جهته التي تواري زيد أو هي قدامه ومنه ما في قوله تعالى: ﴿وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً﴾ [الكهف: ٧٩] أي أمامهم وقدامهم ملك كذا في الصحاح وقد بقي أن قدام زيد كيف يواري زيداً اللهم إلا أن يفرض في قدامه حاجب يسير كالحائط أو غيره لكن مثل هذا الستر لا يختص بحجاب من جهة القدام لجواز أن يحجبه ويستر حاجب من جهة الغير القدام.

---

(١) فظهر ضعف ما قاله ابن كمال بعد نقل كلام الأزهري في الهامش وفيه رد للجوهري ولمن تبعه في قولهم إنه من الأضداد انتهى على أن رد قول الأزهري بقول الجوهري ممكن إذ عكسه ليس أولى منه فتأمل =

قوله: (الضمير لما وراءه) أي لما وراء التورية أي لما سوى التورية كما فسره الفراء هنا وهو أولى من تفسير أبي عبيدة وقتادة بمعنى بعد فإن الورى في مثل هذه المواضع مجاز عن الغير وسوى (المراد به القرآن) بدليل قوله تعالى: ﴿مصدقاً لما معهم﴾ [البقرة: ٩١] فإن هذا الوصف مختص بالقرآن لكن لا يلائم أول كلامه حيث قال يعم الكتب المنزلة فلما أخبر الله تعالى بأنهم قالوا نؤمن بما أنزل علينا حين قيل لهم آمنوا بما أنزل الله فهم منه أنهم يكفرون بما وراء التورية من القرآن وغيره فإذا رجع الضمير إلى ما وراءه يلزم كون جميع ما وراءه الحق بناء علي تعميمه الكتب المنزلة فإما أن يخصص ما أنزل الله في قوله آمنوا بما أنزل بالتورية والقرآن أو يعمم قوله وهو الحق لجميع ما سوى التورية حتى يلائم آخر كلامه أوله نقل عن الواحدي أنه قال المراد القرآن والإنجيل فحينئذٍ الأنسب أن يعمم ما وراءه إلى الكتب المنزلة فيكون قوله ﴿مصدقاً لما معهم﴾ [البقرة: ٩١] من قبيل إسناد ما هو البعض وهو القرآن إلى الكل وهذا شائع ذائع والإنكار مكابرة والحصر المستفاد من تعريف الخبر بالنظر إلى قوله ﴿مصدقاً لما معهم﴾ [البقرة: ٩١] فلا إشكال بأن كتابهم وهو التورية حق أيضاً بل جميع الكتب المنزلة حق بناء على تخصيصه بالقرآن وجه الاندفاع أن سائر الكتب حق أيضاً لكنها لم تصدق لما معهم فالحقية مع كونه مصدقاً لما معهم منحصر في القرآن ثم قوله ﴿وهو الحق﴾ جملة حالية وصاحبها ما الموصولة في بما وراءه قوله الضمير لما وراءه إشارة إلى ما ذكرنا وجعله حالاً من فاعل يكفرون لكونها حاملة لضميره وهو في قوله ﴿مصدقاً لما معهم﴾ ونظيره جاءني زيد والشمس طالعة والمعنى يكفرون بما سواه مقارنين لحقية القرآن وإن لم يعترفوا بها تكلف لا يصار إليه مع إمكان الوجه الأحسن.

قوله: (حال مؤكدة لتضمن رد مقالتهم) لأنه لما كان المراد القرآن فهم كونه مصدقاً فهذه الحال مؤكدة لما فهم والقول بأنه لأن كتب الله تعالى يصدق بعضها بعضاً على عمومه ضعيف لأن التصديق مختص بالقرآن لكونه معجزاً دون غيره.

قوله: (فإنهم لما كفروا بما يوافق التورية فقد كفروا بها) أشار به إلى أن معنى كونه

قوله: حال مؤكدة يتضمن رد مقالهم أي حال مؤكدة من قوله وهو الحق ويندفع بهذا قول من قال هو الحق يقتضي الحصر وليست الحقيقة منحصرة فيما وراء التورية لأن مفهوم القيد معتبر في الحصر فيفيد أن المصدق والمصدق به كلاهما هو الحق ويمكن أن يقال إن معنى الحصر أن القرآن هو الحق كله بخلاف التورية فإن بعض ما فيها منسوخ بالقرآن.

قوله: فإنهم لما كفروا بما يوافق التورية فقد كفروا بها لأن انكار المصدق بالشيء انكار لذلك الشيء فهم في قولهم نؤمن بالتورية كاذبون لتكذيبهم ما يصدقها وهو القرآن وهذا هو معنى تضمن هذا الحال رد لمقالهم وهو قولهم نؤمن بما أنزل علينا فههنا أحوال ثلاثة الأولى يكفرون

= وأنصف ألا يرى أن المصنف استعمل قطع المستقبل في سورة الأنبياء في تفسير قوله تعالى: ﴿وهم بأمره يعملون﴾ [الأنبياء: ٢٧] حيث قال ولا يعصون قطعاً لم يأمرهم به واعترض بأنه لحن نقلاً عن القاموس وأجيب بأن باب المجاز مفتوح وهذا الجواب هنا أحرى منه هناك.

مصدقاً أنه نازل على حسب ما نعت في التورية أو مطابق لها في القصص والمواعد والدعاء إلى التوحيد والأمر بالعبادة والعدل بين الناس والنهي عن المعاصي والفواحش فقد كفروا بها أي بالتورية فقوله نؤمن بما أنزل علينا كاذب مردود لأن إنكار القرآن إنكار لما في التورية فالإيمان بها والكفر بسائره لا يجتمعان بل لو فرض اجتماعهما يلزم اجتماع الضدين فلا التفات إلى القول بأن الكفر بالقرآن إنما يستلزم الكفر بما يصدقه أن لو كفروا وقالوا إنه كذب كله وأما إذا كفروا بأنه كلام الله واعتقدوا بأن فيه الصادق والكاذب فلا لأنه من أضغاث الأحلام يتنفر عنه العلماء الأعلام قل يا أيها الرسول توبيخاً لهم فلم تقتلون الفاء للسببية جواب شرط مقدر أي إن كنتم آمنتم بالتورية كما زعمتم ﴿فلم تقتلون﴾ [البقرة: ٩١] الآية وما استفهامية حذف ألفها كما هو المتعارف فرقا بينها وبين ما الموصولة سؤال عن سبب القتل وإنكار له فحينئذٍ يكون قوله ﴿إن كنتم مؤمنين﴾ كالتأكيد له لأنه حذف منه الجواب كما حذف الشرط في الأول على طريق الاحتباك وتقتلون حكاية للحال الماضية أو للاستمرار ولم يذكر هنا تكذيبهم فريقاً من الأنبياء لأن شناعة القتل لا سيما الأنبياء لا يضبطه القلم.

قوله: (اعتراض عليهم بقتل الأنبياء مع ادعاء الإيمان بالتورية والتورية لا تسوغه وإنما أسند إليهم لأنه فعل آبائهم وأنهم راضون به عازمون عليه وقرأ نافع وحده أنبئاء الله مهموزاً

والثانية هو الحق والثالثة مصدقاً للتقييد بالحال الأولى قولهم نؤمن بما أنزل علينا مقيدة بالثانية المؤكدة بالثالثة أفاد الرد لمقالهم ذلك وتكذيبهم فيها.

قوله: اعتراض عليهم بقتل الأنبياء مع ادعاء الإيمان بالتورية والتورية لا تسوغه فالفاء في ﴿فلم تقتلون﴾ جواب شرط محذوف تقديره قل إن كنتم تؤمنون بما أنزل عليكم فلم تقتلون أنبياء الله والحال أن ما أنزل إليكم لا يجوز قتل الأنبياء ولقائل أن يقول إن الضمير في قوله وإذا قيل لهم آمنوا لليهود الموجودين في زمان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأنهم ما قتلوا الأنبياء إذ الأنبياء ما كانوا موجودين في زمانهم وغاية ما في الباب أن أسلافهم قتلوهم فكيف يرد الاعتراض على الموجودين بلم تقتلون أنبياء الله مع أن القتل إنما صدر من أسلافهم دونهم فأشار المصنف رحمه الله إلى جوابه بقوله وإنما أسنده إليهم الخ أي وإنما أسند القتل إلى الموجودين لأنه فعل آبائهم فيكون من باب المجاز في الإسناد أسند فعل الآباء إلى الأبناء لملابسة بين الآباء والأبناء فهو كما يقال لأهل قبيلة أنتم قتلتم زيداً إذا كان القاتل أباهم وقد يجاب بأن قولهم نؤمن بما أنزل علينا معناه أنا وأسلافنا نؤمن به أي نؤمن به كما آمن أسلافنا فلما ادعوا إيمانهم وإيمان أسلافهم توجه الاعتراض عليهم بأنكم وآباءكم لو آمنتم بالتورية فلم قتلوا الأنبياء فقوله فلم تقتلون من التغليب وأما الجمع بين تقتلون وقبل فلأنه حكاية حال ماضية قيل فيه تأمل وهو أن قتلهم الأنبياء بغير مسوغ في التورية لا يدل على أنهم ليسوا بمؤمنين به لجواز أنهم قتلوا فسقاً كالمؤمن بالقرآن إذا قتل نفساً بغير حق وأجيب بأنهم إن فعلوا ذلك عن تبدل اعتقاد كان قتلهم للأنبياء كفرهم بالتورية وإلا فحين تركوا العمل بما فيه عدوا غير مؤمنين بها لأن الإيمان فائدته العمل به فيكون المعنى إن صدقتم في ادعائكم الإيمان بالتورية فلم لا تعملون بموجب إيمانكم وتقتلون أنبياء الله والتورية لا تسوغ قتل الأنبياء.

قوله: أسنده إليهم لأنه فعل آبائهم فإسناد القتل إليهم إسناد مجازي أسند فعل الآباء إلى

في جميع القرآن) مع علمهم بأنه قتل بغير حق وأنهم راضون به فتحقق شرط الإسناد المجازي على أن الرضى ليس بشرط كما يفهم من كلامه في سورة مريم في تفسير قوله تعالى: ﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولداً﴾ [مريم: ٨٨] قوله عازمون عليه إشارة إلى إثبات الرضى به وغزيمتهم سمهم الشاة التي أهدت امرأة إلى رسول الله عليه السلام فتناوله الخ كما مر تفصيله وحاصله أن القتل على معناه الحقيقي والمجاز في الإسناد لملابسة بين الفاعل الحقيقي وهو آباؤهم الأقدمون وما أسند إليه وهم الأبناء المعاصرون ولا يظن أن القتل مجاز عن الرضى والعزم عليه كما توهم من قوله وإنهم راضون به الخ فإن مراده بيان وجه صحة إسناد القتل إلى غير ما هو له وذهب بعضهم إلى أن فيه تغليبين تغليب المعاصرين على آبائهم في الخطاب وتغليب آبائهم عليهم في إسناد القتل إليهم فتأمل والظاهر أن الأبناء مخاطبون بفعل آبائهم وإسناده إليهم مجاز عقلي فلا تغليب فضلاً عن تغليبين ﴿ولقد جاءكم موسى بالبينات﴾ من مقول القول وتتمة التبكيت والتوبيخ عطف على قوله تعالى: ﴿فلم تقتلون﴾ [البقرة: ٩١] الآية واللام جواب القسم فما وقع في كلام بعض الشارحين للحديث في قول عائشة رضي الله تعالى عنها ولقد رأيته أن النبي ليتقصد الحديث الواو للقسم محمول على التسامح أي وبالله جاءكم موسى بالبينات الباء للتعدية أو للملابسة أي وبالله جاءكم موسى ملتبساً بالآيات أي المعجزات الباهرات التي هي العصا واليد البيضاء والجراد والقمل والضفادع والدم وانفجار الماء من الحجر وانفلاق البحر ونتق الطور كذا قاله المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات﴾ [الإسراء: ١٠١] وفي اللباب وقيل البينات التورية وما فيها من الدلالات ورد بأن مجيئها بعد قصة العجل إلا أن يقال إن ثم في ﴿ثم اتخذتم العجل﴾ للاستبعاد بل هي للاستبعاد مطلقاً لئلا يكون قوله من بعده تكراراً بل تأسيساً.

قوله تعالى: ۞ وَلَقَدْ جَآءَكُم مُّوسَىٰ بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَنتُمْ ظَٰلِمُونَ ﴿٩٢﴾

قوله: (يعني الآيات التسع المذكورة في قوله تعالى: ﴿ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات﴾) [الإسراء: ١٠١].

قوله: (أي إلهاً) مفعول ثانٍ لاتخذتم العجل لأنه بمعنى صيرتم حذف للاختصار ولتوحش إطلاق الإله عليه وقد يتعدى اتخذ لواحد لكونه بمعنى صنع ولو حمل هنا عليه

الأبناء لملابسة بين الآباء والأبناء أو لجعل الرضى بالقتل أو العزم عليه قتلاً والوجه الأول أوجه لما في الثاني والثالث من إيهام الجمع بين الحقيقة والمجاز عند قصد التغليب وصرف الخطاب إلى الموجودين فقط بعيد لأن الاعتراض والعتاب بقوله فلم تقتلون أنبياء الله أنسب بالقائلين حقيقة لا بالراضين أو العازمين على القتل.

قوله: أي إلهاً تقدير للمفعول الثاني للاتخاذ.

لم يبعد لكن تفوت المبالغة في الذم قيل لفظة ثم أبلغ من الواو في التقريع لأنها تدل على أنهم فعلوا ذلك بعد مهلة من النظر في الآيات وذلك أعظم ذنباً وهذا إنما يتم لو كانت للتراخي مع أنها للاستبعاد إلا أن يقال إنه باعتبار أصل معناها.

قوله: **(من بعد مجيء موسى)** أشار إلى أن لفظة من زائدة وقد صرح به في بعض المواضع وقد حمله في بعضها على الابتداء وقوله مجيء إشارة إلى تقدير المضاف وهو الأوفق لقوله: ﴿ولقد جاءكم﴾ [البقرة: ٩٢] ثم جوز أن يكون ذلك المقدر الذهاب فقال أو ذهابه وهو الأنسب لوقوع القصة إذ ذلك الاتخاذ بعد ذهاب موسى عليه السلام إلى طور سينا لأخذ التورية فحينئذٍ وجه صحة الأول أن الذهاب بعد المجيء بالبينات والاتخاذ بعد الذهاب فالاتخاذ بعد المجيء وقيل بعد مجيء موسى عليه السلام فيكون المرجع مذكوراً صحيحاً وكلمة ثم للاستبعاد لئلا يلغي ذكر من بعده قوله أو ذهابه فيكون المرجع متقدماً معنى لدلالة القصة عليه وكلمة ثم على حقيقتها انتهي ولا يخفى أن المرجع موسى عليه السلام في كلا التوجيهين وما ذكره ينبغي أن يذكر في تقدير المضاف كما نبهنا عليه ثم أورد أن انفجار الماء من الحجر يعد من الآيات هنا مع أنه كان في التيه كما نص عليه المصنف فيما سبق وهو متأخر عن قصة العجل وجوابه مثل الجواب عن إشكال حمل الآيات على التورية من أن كلمة ثم للاستبعاد أو عبر عن جميع الآيات بلفظ الماضي وإن كان بعضه مترقباً تغليباً للموجود على ما لم يوجد أو تنزيلاً للمنتظر منزلة الواقع كما صرح به المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك﴾ [البقرة: ٤] الآية. وبهذا تنحل الإشكالات بحذافيرها أو بعد ذهابه إلى الطور.

قوله: **(حال)** من ضمير اتخذتم مؤكدة لمزيد التوبيخ والتبكيت **(بمعنى اتخذتم العجل ظالمين بعبادته أو بالإخلال بآيات الله تعالى)**.

قوله: من مجيء موسى يريد أن الضمير عائد إلى موسى على حذف المضاف أو إلى مصدر جاء المذكور يؤيد الأول.

قوله: أو ذهابه فإن الذهاب غير مذكور صراحة واشتقاقاً.

قوله: حال بمعنى اتخذتم العجل ظالمين في عبادته وفي الكشاف ﴿وأنتم ظالمون﴾ ويجوز أن يكون حالاً أي عبدتم العجل وأنتم واضعون العبادة غير موضعها وأن يكون اعتراضاً بمعنى وأنتم قوم عادتكم الظلم فإن كان المعنى وأنتم ظالمون في هذا الاتخاذ تكون الجملة حالاً قيداً لقوله: ﴿ثم اتخذتم العجل﴾ [البقرة: ٥١] وإن كان المعنى وأنتم ظالمون مطلقاً أي مستمرون على الظلم تكون الجملة تذييلاً لأن التذييل ما يؤكد به تمام الكلام لا اعتراضاً لأن الاعتراض تأكيد بجملة وقعت في أثناء الكلام ولعل المصنف وصاحب الكشاف رحمهما الله أراد بالاعتراض ما هو أعم من الاعتراض والتذييل فالأولى أن يقول بدل الاعتراض ويكون جملة مؤكدة لا محل لها من الإعراب والفرق بين أن يكون حالاً وبين أن يكون اعتراضاً أن الحال لبيان هيئة المعمول والاعتراض لتأكيد الجملة بتمامها ومن ثمة قال في الحال وأنتم واضعون العبادة غير موضعها وفي الاعتراض وأنتم قوم عادتكم الظلم أي دأبكم الظلم وأنتم مستمرون عليه وعبادة العجل نوع منه

قوله: **(أو اعتراض)** أي جملة تذييلية وهي تعقيب جملة بجملة تشتمل على معناها للتوكيد فإن اتخاذ العجل إلهاً ظلم عظيم وشرك جسيم والتعبير بالاعتراض بناء على مذهب من جوز الاعتراض في آخر الجملة كما اختاره صاحب الكشاف ورضي به المصنف قوله **(بمعنى وأنتم قوم عادتكم الظلم)** إشارة إلى الفرق بين كونه(١) حالاً وكونه اعتراضاً فإن المراد بالظلم في الحالية الظلم الحاصل بعبادة العجل وفي الاعتراض الظلم الذي كان عادتهم قبل اتخاذ العجل إلهاً ومن كان حاله كذلك فلا يبعد أن يقع الظلم منه بعبادة غيره تعالى مثل العجل.

قوله: **(ومساق الآية أيضاً)** أي مثل قوله تعالى: ﴿فلم تقتلون﴾ [البقرة: ٩١] الآية **(لإبطال قولهم نؤمن بما أنزل علينا)** فيه إشارة إلى أنه من مقول القول ومن تتمة التبكيت كما أشرنا إليه قوله **(والتنبيه على أن طريقتهم مع الرسول)** فيه إشارة إلى ما قلنا من أن قوله تعالى خطاب للمعاصرين لا تغليب فيه **(طريقة أسلافهم مع موسى عليهما السلام لا لتكرير القصة)** فإن قوله تعالى: ﴿ولقد آتينا موسى الكتاب﴾ [البقرة: ٨٧] الآية خطاب لأسلافهم وهذا عتاب لأبنائهم أو المراد بالقصة اتخاذهم العجل وأخذ الميثاق مع ما يتعلق بهما لكنه بعيد لفظاً قريب معنى ولفظ القصة يلائمه.

وأيضاً الجملة الحالية مقيدة للمطلق فيكون كالمخصص للعام والمعترضة أعم مما اعترضت هي فيه وإليه الإشارة بقوله وأنتم قوم عادتكم الظلم نقل بعضهم عن التحقيق أن الاعتراض أولى وإن كان ميل أكثر المفسرين إلى الأول لأنه يكون تكراراً محضاً فإن عبادة العجل لا تكون إلا ظلماً بخلاف الثاني فإنه يكون بياناً لرذيلة لهم تقتضي ذلك ثم قال ويمكن أن يحمل على بيان شمول الظلم أول حالهم وآخرها فلا يلزم التكرار.

قوله: ومساق الآية أيضاً أي كالآية المتقدمة لإبطال قولهم نؤمن الخ أي سوق قوله عز وجل: ﴿ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل﴾ [البقرة: ٩٢] الخ وارد أيضاً لبيان قول اليهود نؤمن بما أنزل علينا لأن اتخاذهم العجل إلهاً يرد دعوى إيمانهم بالتورية لأن التورية لا تسوغ ذلك هذا على أن يكون أسلافهم داخلين في خطاب اتخذتم على التغليب وقوله والتنبيه الخ على أن يكون الخطاب للموجودين منهم في زمن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خاصة.

قوله: لا لتكرير القصة عطف على الإبطال أي هذه الآية مربوطة بما قبلها مشاركة له في كونها مسوقة لإبطال دعواهم في الإيمان بالتورية لا جملة موردة لتكرير قصتهم مرة بعد أخرى بحيث لا تعلق لها بما قبلها وكذا مساق الآية التي بعدها وهي قوله عز وجل: ﴿وإذ أخذنا﴾ [البقرة: ٦٣] الخ إنما هو لرد دعواهم تلك.

---

(١) قيل والفرق بين كونه حالاً واعتراضاً أن الحال تبين هيئة الفاعل أو المفعول والاعتراض لتأكيد الجملة بتمامها ومن ثمة قال في الحال بعبادته أو بالإخلال وفي الاعتراض وأنتم قوم عادتكم الظلم واستمر ومنهم من رجح الاعتراض ومنهم اختار الحالية كالمص وهو الأولى إذ القيد هو المتبادر والقول بأنه تكرار حينئذٍ مدفوع بأن التكرار للتأكيد من شعب البلاغة كما صرح به في سورة والمرسلات فإذا كان حالاً يكون حالاً مؤكدة.

قوله: (وكذا ما بعدها) فإنه أيضاً مذكور هنا لإبطال قولهم ﴿نؤمن ببعض﴾ وأما ما سبق فإنه مذكور على سبيل تعداد النعم فإن ذلك نعمة لهم من وجه ومبطل لقولهم من حيث اشتماله على جنايتهم وكون هذا إبطالاً لقولهم واضح وأما كونه تعديداً للنعم فيما سبق فلقوله تعالى: ﴿ثم توليتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم ورحمته﴾ [البقرة: ٦٤] الآية وذكر بعده قوله: ﴿ثم اتخذتم العجل﴾ [البقرة: ٥١] ﴿ثم عفونا عنكم﴾ [البقرة: ٥٢] فقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ﴾ عطف على فلم تقتلون بتقدير اذكروا أو ظرف لقالوا سمعنا وهو عطف على تقتلون كذا قيل ويلزم على الوجه الأخير كون ﴿وإذ أخذنا ميثاقكم﴾ [البقرة: ٦٣] مقولاً للقول(١) المذكور وفي الكشاف كرر حديث رفع الطور لما نيط به من الزيادة وهو قوله ﴿وأشربوا في قلوبهم العجل﴾ فعلى هذا يكون معطوفاً على قوله ﴿وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم﴾ [البقرة: ٨٤] ﴿ولقد آتينا موسى الكتاب﴾ [البقرة: ٨٧] إلى هنا اعتراض ولم يرض به المصنف فقال لا لتكرير القصة وكذا ما بعده.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱسْمَعُوا۟ ۖ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ ۚ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِۦٓ إِيمَٰنُكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٩٣﴾﴾

قوله: **(أي قلنا لهم خذوا)** وهذا التقدير ونحوه يأبى عن كون هذا الكلام مقولاً له عليه السلام مع أن عطفه على تقتلون كما قيل يقتضي ذلك قوله **(ما أمرتم به في التورية بجد وعزيمة)** عبارة عن ما آتيناكم ومعناه والتعبير عنه بالأبناء لأن جميع المأمورات من المنافع الجليلة والفوائد الكريمة قوله بجد تفسير لقوله بقوة والمراد بها ليس معناها الظاهري إذ أخذ المأمور لا يكون إلا بالقوة والاستطاعة فلا يكون للأمر بها كثير فائدة فالمراد لازمها وهو الأخذ بالجد والاهتمام لا بالفتور والتكاسل كما هو ديدن المنافقين.

قوله: **(واسمعوا سماع طاعة)** وإجابة يعني أنهم أمروا بسماع مقرون بالإجابة والامتثال ففي الحقيقة أنهم أمروا بالإجابة إذ لا فائدة في الأمر بالسماع المطلق لا سيما بعد

قوله: وأسمعوا سماع طاعة وإنما قيد السماع بقيد الطاعة ليطابقه جوابهم وهو قولهم ﴿سمعنا وعصينا﴾ لأن معنى الجواب سمعنا سماع معصية فلا بد من تقييد السماع المأمور به بالطاعة ليطابقه الجواب طباق التقابل ومرجعه إلى القول بالموجب أمرهم بالسماع وأجابوا به ولكن على طريق العصيان ونظيره قوله عز وجل: ﴿ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم﴾ [التوبة: ٦١] قال الراغب قوله سمعوا معناه فهموا وقيل عملوا به ووجه ذلك أن الشيء يسمع ثم يتخيل ثم يفهم ثم يعقل ثم يعمل به إن كان ذلك المسموع مما يقتضي عملاً ولما كان السماع مبدأ والعمل غاية وما بينهما وسائط صح أن يذكر ويراد به بعض الوسائط وأن يعنى به الغاية.

---

(١) ولا يخفى عدم استقامته ظاهرا إلا أن يقال الوجه فيه كالوجه الذي ذكر في قوله تعالى: ﴿وقل إني أنا النذير المبين كما أنزلنا على المقتسمين﴾ [الحجر: ٨٩، ٩٠] فإن ﴿كما أنزلنا﴾ مقول لقل على وجه.

الأمر بالأخذ بقوة وبهذه القرينة يفهم هذا القيد من مطلق الأمر بالسماع (﴿قالوا سمعنا﴾ قولك) (﴿وعصينا﴾ أمرك) وفي الكشاف فإن قلت كيف طابق جوابهم قلت طابقه من حيث إنه قال لهم اسمعوا وليكن سماعكم سماع تقبل وتقيل فقالوا سمعنا ولكن لا سماع طاعة يعني المأمور به ليس مطلق السماع بل سماع مراد به القبول كقوله سمع الله لمن حمده وقوله دعوت الله حتى خفت أن لا يكون الله يسمع ما أقول فأجابوا بنفي هذا القيد قيل وهذا بناء على أنهم أجابوا بهذا اللفظ كما يتبادر من النظم وقال أبو منصور إن قولهم عصينا ليس على أثر قولهم سمعنا بل بعد زمان كما في قوله ﴿ثم توليتم﴾ [البقرة: ٦٤] فلا حاجة إلى دفعه بما ذكر لكن هذا في غاية البعد ولهذا سلك الزمخشري مسلكاً غيره وأن قول أبي منصور فإنهم لما أبوا من قبول التورية لما فيها من الشدائد رفع الله تعالى الجبل فوقهم فقبلوها خوفاً وقالوا سمعنا وأطعنا فلما زال الجبل وآمنوا قالوا عصينا لا يلائم آخره أوله ولا يفهم من النظم هنا فإنهم إذا ﴿قالوا سمعنا وأطعنا﴾ [البقرة: ٢٨٥] ظهرت مطابقة الجواب ثم قولهم بعد أوقات عصينا لا يضره أصلاً لأنه رفع بعد مطابقة الجواب وبعد تمامها لا يضره العصيان اللاحق بعد زمان وأيضاً لا تعرض في النظم الكريم لقولهم وأطعنا بعد قولهم سمعنا فأين يعلم هذا.

قوله: (تداخلهم حبه)[1] صيغة التفاعل للمبالغة لما كان العجل مما لا يشرب وليس من شأنه التداخل أشار إلى أن المضاف وهو الحب محذوف حذف لدلالة العادة عليه ولأمر ما لم يقل تداخلهم عبادته مع أنه المقصود فإن العبادة ليست من شأنها التداخل والإشراب فكنى عنها بالحب.

قوله: تداخلهم حبه كما يتداخل الثوب الصبغ قال الجوهري والإشراب لون قد أشرب من لون يقال أشرب الأبيض حمرة أي علاه ذلك وفيه شربة من حمرة ومنه قوله تعالى: ﴿وأشربوا في قلوبهم العجل﴾ [البقرة: ٩٣] أراد حب العجل فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه وقال الزجاج سقوا حب العجل فحذف الحب وأقيم العجل مقامه وقال صاحب النهاية وفي الحديث أشربته قلوبكم أي سقيته قلوبكم كما يسقى العطشان الماء وأشرب قلبه كذا أي حل محل الشراب أو اختلط كما يختلط الصبغ بالثوب إلى هنا كلامه وحقيقة أشربه كذا جعله شارباً لذلك فالمعنى جعلوا شاربين حب العجل نافذاً فيهم نفوذ الماء فيما يتغلغل فيه قال الراغب من عاداتهم إذا أرادوا مخامرة حب أو بغض في القلب أن يستعيروا لها اسم الشراب إذ هو ابلغ مساغ في البدن ولذلك قالت الأطباء الماء مطية الأغذية والأدوية وقال الشاعر:

تغلغل حيث لم يبلغ شراب ... ولا حزن ولم يبلغ سرور

---

(١) أي أن معنى أشربوا جعلوا شاربين للعجل على أن الهمزة للتعدية وأن حقيقة الشرب ايصال ما لا يمضغ إلى الجوف نحو الماء فأول الشرب بالتداخل بعلاقة التمكن والرسوخ ثم أشار إلى أن في الكلام حذف مضاف فالمعنى فأدخل حب العجل في قلوبهم ادخالاً فتداخل فيها تداخل الماء اعضاء الشارب ففيه استعارة تبعية وتمكن استعارة تمثيلية فلا تغفل.

قوله: (ورسخ في قلوبهم صورته لفرط شغفهم به) يجوز أن يكون هذا إشارة إلى وجه آخر وهو أن يكون العجل مجازاً عن صورته فلا يحتاج إلى حذف المضاف فالواو الواصلة بمعنى أو الفاصلة وأن يكون إشارة إلى حاصل المعنى إذ صورة المحبوب راسخة في قلوب المحبين فهو توضيح للوجه الأول وهو الظاهر الموافق للإيراد بكلمة الواو **(كما يتداخل الصبغ)** بكسر الصاد وسكون الباء **(الثوب)** لمزيد التوضيح وإلا فالاكتفاء بقوله **(والشراب أعماق البدن)** مما يقتضيه المقام **(وفي قلوبهم بيان)** لما كان مقتضى الظاهر وأشرب قلوبهم العجل أسند إليهم الفعل إبهاماً **(لمكان الإشراب)** ثم بين بقوله ﴿**في قلوبهم**﴾ [البقرة: ١٠] لكونه أوقع في الذهن وللمبالغة فيه **(كقوله تعالى ﴿إنما يأكلون في بطونهم ناراً﴾)** [النساء: ١٠] حيث لا يسند الأكل إلى البطن بل جعل مكاناً له لكن ههنا يصح إسناده إلى القلوب كما عرفت بل الظاهر ذلك عدل عنه للمبالغة وأسند إلى الكل ليدل على التمكن والاستقرار مثل تمكن المظروف في الظرف وإن العجل نفسه هو المشرب مبالغة في إشراب الحب إذ إسناد الفعل إلى الذات التي ليست لائقة بإسناد الفعل إليها يشعر بالمبالغة في حصول الفعل القائم بها ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿إنما حرم عليكم الميتة والدم﴾ [البقرة: ١٧٣] الآية.

قوله: (بسبب كفرهم وذلك لأنهم كانوا مجسمة أو حلولية ولم يروا جسماً أعجب منه) أي بسبب كفرهم السابق على ذلك الإشراب وعبادة العجل التي هي المرادة من إشراب العجل وهو كونهم مجسمة أي اعتقادهم أنه تعالى جسم كالأجسام أو أنه تعالى يحل في جسم **(فلما)** لم يروا جسماً أعجب منه **(تمكن في قلوبهم ما سول لهم السامري)**

وقوله في قلوبهم بيان لمكان الإشراب ذكر دفعاً لوهم من يتوهم أن قوله في قلوبهم مستغنى عنه لأن تقدير الحب لا بد منه ومن البين أن محله القلب فلا حاجة إلى ذكره وتقرير الدفع أنه لما أسند الاشراب إلى الجملة حيث قيل وأشربوا احتيج إلى بيان محله منها كما أن الأكل في الآية الأخرى ﴿كذلك قال بعضهم﴾ هو نظير قوله تعالى: ﴿رب اشرح لي صدري﴾ [طه: ٢٥] فكما أن صدري بيان لقوله لي لأنه أفاد أن شيئاً ما عنده محتاج إلى الشرح فبين بقوله صدري ذلك المبهم كذلك.

قوله: وأشربوا مبهم لا يعلم منه أي مكان من امكنة جسدهم تداخل الحب فيه فبين أن المكان هو قلوبهم وذكر بعضهم أن الاحتياج إلى البيان في هذه الآية أشد منه في آية الأكل لصلوح اتصاف القلب بالإشراب كما إذا قيل أشرب قلوبهم حب العجل بخلاف الأكل حيث لا يجوز أن يقال إنما تأكل بطونهم ولأن الحب غير مذكور في اللفظ وفي ذكر المحل تنبيه عليه والعدول عن اظهار لفظ الحب وتعليق الإشراب بنفس العجل لما فيه من الفخامة والابهام والتفسير من وجه المبالغة في الإسناد إلى الكل والدلالة على تمكن الحب المستفاد من الظرفية وأن العجل هو المشروب مبالغة في إشراب الحب وأنهم لفرط شغفهم ارتسمت صورة العجل في قلوبهم.

قوله: فتمكن في قلوبهم ما سوله لهم السامري معنى التمكن مستفاد من الظرفية التي افادها لفظ في.

وقال لهم هذا إلهكم وإله موسى فنسوا فعبدوا العجل إلى أن رجع موسى عليه السلام من الطور فمنشأ عبادتهم العجل كونهم مجسمة أو حلولية لما كان أحدهما كافياً في السببية أورد بلفظة أو في قوله أو حلولية وإلا فالظاهر أنهم مجسمة وحلولية معاً وما وقع في بعض النسخ وحلولية بالواو الواصلة يؤيد ما ذكرنا لأنهم إذا كانوا مجسمة يجوزون أن يكون جسماً من الأجسام إلهاً فالتخصيص بالعجل لكونه أعجب جسماً في أعينهم وكذلك إذا كانوا حلولية يجوزون حلوله في جسم من الأجسام تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وبهذا البيان يندفع إشكالان الأول أن الكفر لو كان سبباً لإشراب العجل لوجد هو أو مثله في سائر الكفرة على أن المراد بسببية ذلك السببية في الجملة إلا السبب التام فلا إشكال رأساً والثاني ما ذكره الإمام أن جمعاً عظيماً من العقلاء كيف اتفقوا على ما يعلم فساده ببداهة العقل من كون تمثال حيوان هو مثل في البلادة إله السموات والأرض سيما وقد شاهدوا قبل ذلك من موسى عليه السلام ما يقرب من حد الإلجاء في الدلالة على الصانع من المعجزات الباهرة الظاهرة وأما العابدون للأصنام فلا يدعون أنهم آلهة بهذا المعنى الذي ادعاه عبدة العجل بل هم يقولون ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ [الزمر: ٣] فلا يحتاج صنيعهم الباطل إلى التمحل قيل إن المجسمة والحلولية فرقتان متغايرتان فإن قول الأولى هو أن الإلّه ذات قديم له جسم قديم معه وقول الثانية هو أن الإلّه ذات قديم يحل في بعض الأجسام الحادثة فيصح الجمع بينهما فنسخة الواو صحيحة دون نسخة أو إذ لا شبهة في حدوث العجل وأجيب بأنه لا يصح الجمع بينهما لما عرفت من أنهما متغايرتان وأما قوله إذ لا شبهة الخ فممنوع ولم لا يجوز أن يتوهم بعضهم أن يكون العجل جسماً قديماً ظهر على يد السامري فإن أكثرهم لم يحضروا عند السامري حيثما صنعه وفيه نظر لا يخفى[1] فالأولى الاكتفاء بقوله حلولية وكيفية تسويل السامري أي تزيينه مبينة في سورة طه.

قوله: (إيمانكم) في إضافة الإيمان إليهم تنبيه أن مثل هذا لا يسمى إيماناً في نفس الأمر إلا بالإضافة إليهم مع ما فيه من التهكم الحاصل بإسناد الأمر إليه ومثل هذا التهكم لا يكون من قبيل الاستعارة التهكمية قوله أي بالتورية إذ الاخبار بأن إيمانهم يأمر بعبادة ما هو غاية في البلاهة مع أن شأن الإيمان الحقيقي الأمر بالعلم والحكمة في غاية من الاستهزاء

---

(١) وجه النظر هو أنه لما كانت المجسمة والحلولية فرقتين متغايرتين ينبغي أن يكتفي بأحدهما بل بالحلولية إذ الظاهر أن عدة العجل فرقة واحدة إلا أن يقال إن بعضهم مجسمة وبعضهم الآخر حلولية وأيضاً حدوث العجل مما لا يقبل النزاع إذ قوله تعالى: ﴿**واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً**﴾ الآية وقوله تعالى: **حكاية عنهم** ﴿**قالوا ما اخلفنا موعدك بملكنا ولكنا حملنا أوزاراً من زينة القوم**﴾ الآية صريح في الحدوث عند الكل فكيف يقال إنه يجوز أن يتوهم بعضهم أنه جسم قديم وأيضاً بيان المجيب يقتضي عدم صحة نسخة الواو ثم كيف يقال إن أكثرهم لم يحضرون عند السامري حيثما صنعه ومن أين يعلم ذلك وينبغي أن يتجنب عن تقول مثل هذا الذي يشكل بيانه ويمتنع إثباته لاسيما حين دلالة النظم على خلافه كما عرفته وأيضاً لا يقوم دليل على امتناع كون فرقة واحدة لمجسمة وحلولية معا فالأولى الاكتفاء بقوله أو حلولية.

والسخرية وقد عرفت أن التعبير بالإيمان في زعم المخاطب ولو قيل إن فيه استعارة تهكمية دون إسناد الأمر إليه لكان له وجه.

قوله: (أي بالتورية والمخصوص) لما فصل قريباً أحوال ما لم يتعرض له هنا وقال والمخصوص **(بالذم محذوف نحو هذا الأمر)** لدلالة المقام على تعيينه وهو هذا الأمر[1] وهذا مدلول المقام ولذا قدمه في تبيين المرام ثم جوز كونه الأمر العام له **(أو ما يعمه وغيره من قبائحهم)** فيدخل هذا الأمر دخولاً أولياً فيكون الحذف حينئذٍ للتعميم مع الاختصار والقرينة ما أشار إليه بقوله **(المعدودة في الآيات الثلاث)** الآية الأولى ﴿وإذا قيل لهم آمنوا﴾ [البقرة: ١٣] الآية والثانية ﴿ولقد جاءكم موسى بالبينات﴾ [البقرة: ٩٢] والثالثة هذه الآية وهي: ﴿وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور﴾ [البقرة: ٦٣] الآية والقبائح المعدودة قتل الأنبياء واتخاذ العجل وقولهم ﴿سمعنا وعصينا﴾ فيفهم من فحوى الكلام مذمومية هذا الأمر مبالغة وهذا لقربه يدخل دخولاً أولياً فتأمل.

قوله: (إلزاماً عليهم) مفعول له لقوله قل.

قوله: (تقرير للقدح في دعواهم الإيمان بالتورية) يعني أن القائل سبحانه وتعالى لأن

قوله: نحو هذا الأمر هو عبارة عن حب العجل أو العصيان المدلول عليه بقولهم وعصينا فإن كل واحد من هاتين الرذيلتين لقربهما هو المناسب لكلمة هذا الموضوعة للإشارة إلى القريب في هذا الأمر والمعنى بئس شيء يأمركم به إيمانكم بالتورية محبة العجل أو العصيان والتورية لم تأمرهم بذلك وإنما المراد تكذيبهم في قولهم نؤمن بما أنزل علينا على وجه التهكم كما قال قوم شعيب أصلاتك تأمرك معنى التهكم مستفاد من إسناد الأمر إلى إيمانهم وذلك من إضافة الإيمان إليهم وكذلك من تسمية اعتقادهم ذلك إيماناً كما تقول في شأن البخيل اللئيم رأيت اليوم جواداً كريماً والتهكم في أمثال هذا إنما جاء من تسمية الضد بالضد فيقال للجبان ما اشجعه وللقبيح ما أحسنه ومنه قوله تعالى: ﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾ [آل عمران: ٢١].

قوله: أو ما يعمه وغيره من قبائحهم المعدودة في الآيات الثلاث المعنى بئس شيء يأمركم به إيمانكم ما فعلتموه والآية الأولى هي قوله عز وجل: ﴿وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل﴾ [البقرة: ٨٣] إلى آخر الآيات والثانية قوله تعالى: ﴿وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم﴾ [البقرة: ٨٤] إلى ساقتها والثالثة قوله سبحانه: ﴿وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا﴾ [البقرة: ٩٣] الآية أقول الأولى أن لا يحصر الآيات العادة لقبائحهم في الثلاث لأن من تلك الآيات قوله تعالى: ﴿وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه﴾ [البقرة: ٦٣] ﴿إلا أن تكون﴾ [البقرة: ٢٨٢] الآية الأخيرة تكريراً لتلك الآية كما قال صاحب الكشاف في هذه الآية الأخيرة كرر رفع الطور لما نيط من زيادة ليست مع الأولى مع ما فيه من التوكيد لكن هذا لا يشفي في توجيه الحصر في الثلاثة لأن تكرير لفظ الطور هنا لنكتة لا يستلزم تكرير ما في تلك الآية من أمثالهم فإن ثمة من معايبهم ما ليس في الأخيرة.

---

(١) وهو قولهم عصينا أمرك فيكون قوله بئسما جملة معترضة متعلقة بقوله ﴿قالوا سمعنا وعصينا﴾ كما قيل.

المعنى قل عني لم يكن شاكاً في إيمانهم لاستحالته منه تعالى بل صدر الشرطية بأن تهكماً بهم أو خطاباً معهم على حسب ظنهم فإنهم ادعوا الإيمان للإشارة إلى قياس استدل فيه ببطلان اللازم على بطلان الملزوم كما أشار إليه بقوله فإذا لستم بمؤمنين **(وتقديره إن كنتم مؤمنين بها ما أمركم بهذه القبائح ولا رخص لكم فيها إيمانكم بها أو إن كنتم مؤمنين بها)** بالتورية **(فبئسما أمركم به إيمانكم)** أي فقد أمركم إيمانكم **(بها)** بالقبح لكن اللازم باطل وكذا الملزوم قوله لكن الإيمان لا يأمركم به إشارة إلى بطلان التالي مع دليله قوله **(لأن المؤمن ينبغي أن لا يتعاطى إلا ما يقتضيه إيمانه لكن الإيمان بها لا يأمر فإذا لستم بمؤمنين)** إلى وجه قبح ذلك الأمر قوله فبئسما يأمركم جواب مقدر للشرط المذكور والقرينة ما قبله وليس بجواب مقدم لأنه منعه البصريون وإن جوزه الكوفيون أو الجواب ما أمركم بهذه القبائح تقديره إن كنتم مؤمنين بها ما أمركم إيمانكم بها بهذه القبائح لكن الأمر ثابت فإذا لستم بمؤمنين وحمل الوجه الأول على مجرد كون إن للفرض والتقدير كما في قوله تعالى: ﴿قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين﴾ [الزخرف: ٨١] بلا بيان قياس شرطي ضعيف قوله ولا يرخص لكم فيها إيمانكم قيل يدل على أن المراد بالأمر ليس معناه الحقيقي بل ما قد يستعمل فيه مجازاً وهو الإباحة والترخيص انتهى قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿إنما يأمركم بالسوء﴾ [البقرة: ١٦٩] واستعير الأمر لتزيينه وبعثه لهم على الشر تسفيهاً لرأيهم وتحقيراً لشأنهم انتهى والأمر هنا كذلك استعير لبعث الإيمان بالتورية على تلك القبائح تسفيهاً لرأيهم وتوبيخاً على صنيعهم ومثل هذا لا يقال الأمر يستعمل للإباحة مجازاً على ما هو المتعارف عندهم وإنما يقال هذا في صيغة الأمر مثل كلوا واشربوا والإشكال بأن اتخاذ العجل بعد مهلك فرعون وقبل نزول التورية فكيف يقال بئسما يأمركم الإيمان بالتورية باتخاذ العجل مندفع بما ذكرنا في تفسير قوله تعالى: ﴿ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل﴾ [البقرة: ٩٢] الآية ولو قيل المراد بالإيمان الإيمان بموسى عليه السلام وبالتورية لسلم من الإشكال بالمرة.

قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِندَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٩٤﴾﴾

قوله: (خالصة أي خاصة بكم) أشار إلى أن معنى الخلوص الاختصاص نقل عن الراغب أنه قال الخالص كالصافي إلا أن الخالص هو ما زال عنه شوبه بعد أن كان فيه والصافي لا يعتبر فيه ذلك وقد يقال لما لا شوب فيه لكن المراد هنا معنى الانفراد مجازاً إذ ما زال عنه شوبه يكون منفرداً عن الشوب ويحتمل أن يكون حقيقة في هذا المعنى أيضاً ويؤيده قول البعض الخلوص ولام الاختصاص تقتضي انفرادهم بها لكن الحمل على المجاز أولى.

قوله: (كما قلتم ﴿لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً﴾ [البقرة: ١١١]) نبه به على أن المراد بالدار الآخرة الجنة بقرينة هذا القول وعلاقة المجاز الإطلاق والتقييد أو المقصود من الآخرة الثواب بالذات والعقاب إنما قصد بالعرض.

قوله: **(ونصبها على الحال من الدار)** فإن أصح جواز وقوع الحال من اسم كان لأنه فاعل حقيقة واختاره المصنف وأشار إلى رد من لا يجوزه قولاً بأنه ليس بفاعل وذهب إلى أنه حال من الضمير المستكن في لكم وهذا ضعيف لأنه مسند إليه للفعل وكل ما كان كذلك فهو فاعل وإلا يلزم أن يكون الفعل بلا فاعل وقد صرح ابن الحاجب بأنه فاعل فقال

قوله: ونصبها على الحال من الدار هذا اختيار منه لعمل كان في الحال وهو مختلف فيه ومرجع الخلاف إلى أن اسم كان هل هو فاعل أو لا فمن ذهب إلى أن اسم كان فاعل جوز وقول الحال منه لأنه حينئذٍ يكون مبيناً لهيئة الفاعل ومن منع كونه فاعلاً لم يجوزه ويجعل خالصة حالاً من الضمير المستتر في الخبر العائد إلى الدار الآخرة وتقديره إن كانت حاصلة لكم الدار الآخرة عند الله خالصة فتكون خالصة حالاً مقيدة للحصول المسند إلى ضمير الدار واستدل المانع بأن كان وما سواه من الأفعال الناقصة لم يؤت به لنسبة حدث محقق إلى فاعلها حتى يقتضي منسوباً إليه فإنك إذا قلت كان زيد قائماً لم ترد به أن زيداً ثبت بل تريد به أن القيام المنسوب إلى زيد ثبت لا غير وذلك حاصل لزيد وإن لم يذكر كان كما في قولك قام زيد ولذلك توهم كثير أنه لا دلالة لكان على الحدث بل وضعها للدلالة على مجرد الزمان ولأن الحال قيد للعامل فلو وقع الحال عن اسم كان فإما أن يكون قيداً لكان أو للخبر فإن كان الأول لم يكن مبيناً لهيئة الفاعل ولا المفعول لأن كان ليس فعلاً للاسم فلو وقع عن اسمه حال يلزم الخلف وإن كان الثاني لم يكن العامل كان بل ذلك الخبر ويختلف عامل الحال وذي الحال وهو لا يجوز على ما عرف في علم النحو واستدل المجوزون بأنه فاعل لأن نسبة كان إلى زيد في كان زيد قائماً نسبة ضرب إلى زيد في ضرب زيد عمراً ولهذا لم يذكر صاحب الكشاف أسماء الأفعال الناقصة في مرفوعات المفصل كما ذكر خبره في المنصوبات اكتفاء بذكر الفاعل في المرفوعات وما ذاك إلا لأن اسم كان وأسماء سائر الأفعال الناقصة فاعل تلك الأفعال وبأنه فعل لا محالة لأنهم متفقون على إن كان فعل من الأفعال الناقصة والفعل بلا فاعل غير متحقق وقد قال ابن الحاجب في تعريف الأفعال الناقصة أنها وضعت لتقرير الفاعل على صفة حيث سمي اسمه بالفاعل وأجابوا عما تشبثوا به بأنه منقوض بسائر القيود كالظرف والمفعول معه كما في قول الشاعر:

وكان وإياها كحران لم يفق عن الماء إذ لاقاه حتى تقددا

وبأنا نختار أن يكون قيد كان قوله لم يكن مبيناً لهيئة الفاعل قلت ممنوع فإنه فاعل لما ذكرنا وقد قيل من منع عمال كان في الحال فغير مؤاخذ بقوله لأن الحال فضلة في الخبر منكرة فرائحة الفعل تعمل فيها فما ظنك بكان وهي فعل متصرف بعمل الرفع والنصب في الاسم الظاهر والمضمر وليست كان في نصبها الحال بأسوء حالاً من حرف التنبيه ولا من اسم الإشارة قال أبو البقاء خبر كان لكم وعند الله ظرف وخالصة حال والعامل كان أو الاستقرار والخبر عند الله وخالصة حال والعامل فيها إما عند الله أو ما يتعلق به أو كان أولكم وقال ابن جني يدل على جواز نصب كان وأخواتها للأحوال قول الشاعر:

وكونوا أنتم وبني أبيكم وكان وإياها كحران

تم كلامه تمام الأول مكان الكليتين من الطحال وتمام الثاني وقد مر وجه الاستشهاد بهما أن وأبيكم في الأول وإياها في الثاني فمفعول معه وقد انتصب المفعول بكان فيجوز أن ينتصب به

الأفعال الناقصة ما وضع لتقرير الفاعل على صفة وقال النحرير التفتازاني اللائق بالنظر النحوي أن اسم كان فاعل إذ قد أسند إليه الفعل على طريق القيام به وإن لم يكن قائماً به ولهذا لم يعدوه من الملحقات بالفاعل قال قدس سره في حواشي المطول ومعنى ﴿كان الله عليماً حكيماً﴾ [النساء: ١٧] استمرار الفاعل على العلم فيكون الخبر صفة مستمراً عليها فاستفيد منه إن كان مسند إلى الفاعل باعتبار معنى الاستمرار المستفاد من كان كأنه قيل استمر زيد على القيام في الزمان الماضي والخبر مسند إلى ذلك الفاعل باعتبار ثبوته له وقيامه به فلا إشكال لتغاير الجهتين وكذا صار مسند إلى فاعله باعتبار معنى الانتقال فمعنى صار زيد غنياً انتقل زيد إلى الغنى فصار مسند إلى زيد بهذا الاعتبار والانتقال قائم به فلا حاجة إلى قول النحرير لأنه كون الاسم فاعلاً بدون قيام الفعل به غير ظاهر بعيد عن الاعتبار وتضمين معنى معنى فعل آخر في فعل مما شاع بينهم فيكون الفاعل فاعلاً كما فيما نحن فيه والمفعول مفعولاً باعتبار فعل آخر اعتبر في ذلك الفعل نقل عن القطب في الحاشية للكشاف أنه قال إن معنى من زيد قائماً أن قيام زيد في الزمان الماضي متحقق فالثبوت مسند إلى قيام زيد والقيام مسند إلى زيد فالمسند إلى المسند إلى شيء مسند إلى ذلك الشيء فيكون الثبوت وهو معنى كان مسنداً إلى زيد لكن لا بالذات بل بالعرض فيكون فاعلاً انتهى وما ذكرناه مستفيداً من كلامه قدس سره قريب منه لكن اعتبرنا الإسناد بالذات لا بالعرض على ما فهمنا من كلام الشريف ولا يرد علينا ما أورد عليه من أنه يلزم كون زيد فاعلاً لما تأخر عنه وهذا ليس بصحيح وإن أمكن دفعه[1] بالعناية.

قوله: (سائرهم) وهو الظاهر المتبادر ولذا قدمه وقال للجنس وهو الموافق للحصر

الحال أيضاً وحكى أبو زكريا في شرح ديوان المتنبي عن أبي العلاء المعري أنه قال زعم بعض النحويين إن كان لا تعمل في الحال قد علم من لفظ الزعم أن المرضي عنده جواز عمل كان في الحال قال بعضهم فإن قيل هلا جعل خالصة خبر كان ولكم ظرفاً لغوا متعلقاً بكان أو بخالصة قدم للاهتمام كما في قوله تعالى: ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ [الإخلاص: ٤] قلنا لأن الحمل على المستقر أولى وتحلل الظرف أعني عند الله بين الاسم والخبر لا يحسن وكذا تقديم لكم على خالصة وأما عند الله فمتعلق بكان أو بخبره أقول هذا القائل لم يمنع جواز كون الخبر خالصة كما فهم من تقريره وأما قوله عند الله متعلق بكان فهو في حيز المنع فإن من لم يجوز تعلق الحروف الجارة به بل يقول إنها متعلقة بخبره حتى أن في الدار في قولك كان زيد قائماً في الدار متعلق بقائماً لا بكان فإن المعنى قام زيد في الزمان الماضي لأن الأفعال الناقصة عنده قيود لإخبارها وإليه أشار صاحب المفتاح بقوله الخبر هناك نفس المسند لا تقييد للمسند إنما تقييده هو كان.

---

(١) قيل في دفعه إن كان من دواخل المبتدأ والخبر فكان القائم في الأصل مسندا إلى زيد ولما دخل كان صار هو مسنداً إلى ما هو مسند إلى زيد ومراد القطب هو اثبات الفاعلية لكان بشرط كونه على صورة الفاعل بخلاف أعجبني قيام زيد فإن زيدا ليس فاعل زيد مع أن أعجبني مسند إلى المسند إلى زيد وحله أن جملة كان على إسنادين بخلاف أعجبني فإنه لا تدل على الإسنادين وفي الكلام بعد موضع تأمل.

الذي حكاه قوله تعالى: ﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً﴾ [البقرة: ١١١] والجنس وإن عم اليهود أيضاً لكنه مخصص بما نقل عنه وقيل مخصص بالعقل من دون الناس متعلق بخالصة باعتبار كونه بمعنى خاصة وقيل باعتبار تضمنه معنى الاختصاص ولا حاجة إليه واختار صاحب الإرشاد كونه حالاً من خالصة أي من ضمير خالصة وعلى كل تقدير يكون مؤكداً لخالصة ودون يستعمل للاختصاص وقطع الشركة تقول هذا لي دون لك أو من دونك أي لا حق فيه لك ولا نصيب وقد عرفت في تفسير قوله تعالى: ﴿وادعوا شهداءكم من دون الله﴾ [البقرة: ٢٣] إن أصله أدنى مكان من الشيء ثم استعير للدنو في الرتب ثم اتسع فيه في كل تجاوز حد إلى حد وتخطى أمر إلى آخر والمعنى خالصة متجاوزة الناس وحاصله ما ذكر من الاختصاص وقطع الشركة ولا يكون هذا معنى آخر معنى غير التجاوز لدون وقد عرفت أنه تأكيد فلا يضره فهم الاختصاص من تقديم الظرف والظاهر أن اليهود ادعوا ادعاء باطلاً أن من عداهم ممن كانوا قبل حدوث اليهودية أو بعده فإنهم لشدة شكيمتهم ينكرون ما هو معلوم عندهم ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وقالت اليهود ليست النصارى على شيء﴾ [البقرة: ١١٣] الآية مع أنهم يعرفون النصارى على شيء الآية مع أنهم يعرفون أن النصارى على شيء قبل نسخ شريعتهم ولهذا قال تعالى: ﴿وهم يتلون الكتاب﴾ [البقرة: ١١٣] رداً عليهم وإشارة إلى أن كلا الفريقين أي اليهود والنصارى يقصد كل منهما إبطال دين الآخر من أصله والكفر بنبيه وكتابه مع أنهم يعرفون حقيقة ذلك فإذا كان حالهم كذلك فلا وجه للإشكال بأنهم لا ينكرون أن من مات قبل حدوث اليهودية على شريعة إبراهيم عليه السلام يدخل الجنة وأيضاً لا ينكرون دخول مثل نوح وإبراهيم وإسحاق ويعقوب عليهم السلام الجنة لما عرفت أنهم ينكرون كثيراً من الاعتقادات التي يعرفونها مثل إنكار نبوة نبينا عليه السلام والقرآن المجيد وسائر ما في التورية مما يعرفونه وينكرونه فلا عجب أن ينكروا دخول سائر الناس برمتهم الجنة وليت شعري أنه من أين يعلم[1] هذا القائل أنهم لا ينكرون أن من مات قبل حدوث اليهودية على شريعة إبراهيم عليه السلام يدخل الجنة وقد أخبر الله تعالى: ﴿أنهم قالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً﴾ [البقرة: ١١١] الآية بطريق الحصر الظاهر في الحصر الحقيقي فنطلب من ذلك دليلاً يخصصه ويجعله حصراً إضافياً ودون بيانه خرط القتاد والله رؤوف بالعباد غاية الأمر أنه يحتمل احتمالاً ضعيفاً أن يكون الحصر إضافياً بالنسبة إلى المسلمين على أن اللام

---

(١) وهو ابن كمال باشا وقال في جوابه قلت ذلك إذا كان معنى الخلوص الاختصاص وإما إذا كان الصفاء عن شوب خطر التخلف فلا بعد في أن يدعو اختصاص دخول الجنة مقيداً بتلك الحال لا ينفهم مطلقاً انتهى لو سلم أن هذا معنى الخلوص مغايراً للمعنى المشهور وعدم الفرق بينهما لكن الاختصاص بمعنى الحصر مستفاد من تقديم الخبر على الاسم فلا يندفع بما ذكره المحذور مع أن الفرق بينهما مما صرح به الراغب حيث قال الخالص كالصافي إلا أن الخالص هو ما زال شوبه بعد أن كان فيه والصافي لا يعتبر ذلك فيه ذلك فلا يتم ما ذكره ما لم ينقل ما ذكر ممن هو أوثق من الراغب من أرباب اللغة وقد عرفت أن السؤال غير وارد فلا يحتاج إلى الجواب.

للعهد لعداوتهم أشد عداوة للمسلمين وعن هذا قال المصنف روح الله روحه أو المسلمين واللام للعهد أي حين أريد بالناس المسلمون لما مر من شدة عداوتهم وظاهره يخالف قوله تعالى[1] ﴿وقالت اليهود ليست النصارى على شيء﴾ [البقرة: ١١٣] كما يخالف الحصر المذكور فلا ريب في ضعفه وقوة الحمل على الجنس (**أو المسلمين فاللام للعهد**).

قوله: (لأن من أيقن أنه من أهل الجنة اشتاقها) فإن قيل كما أنهم لم يتمنوه لن يتمنى المسلمون قلنا إن المسلمين لا يدعون ما يدعونه فالأمر بذلك مسبب عن دعواهم والفاء في فتمنوا يلوح إليه فلذلك قال المصنف لأن من أيقن فإن قولهم: ﴿لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً﴾ [البقرة: ١١١] صريح في إيقانهم لا سيما في مذهب الشافعي فإن الاستثناء عندهم يشتمل جملتين إحديهما موجبة والأخرى سالبة فيكون المعنى أن غير اليهود لا يدخل الجنة وأن اليهود يدخلون الجنة مع علمهم بأن الدار الدنيا دار الأكدار ومنزل البوار ومتاعبها لا تحصى وأخرانها لا تستقصى فمجموع هذين الأمرين يورث الاشتياق إلى دار النعم وعن الفراق عن دار الكدر والألم وإلى مجموع ما ذكرناه أشار إجمالاً بقوله فإن من أيقن إلى قوله (**واجب التخلص إليها من الدار ذات الشوائب**) وهذا الإيقان منهم أن لا عذاب لهم إلا أياماً معدودة كما في قوله تعالى: ﴿وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة﴾ [البقرة: ٨٠] والظاهر أنهم ادعوا مع ذلك أن عذابهم خفيف كتأديب الآباء للأبناء على قولهم ﴿نحن أبناء الله وأحباؤه [المائدة: ٦٨] فالخوف من مثل هذا العذاب لا يقدح في تمني ما يوصل إلى السعادة المؤبدة كتمني شرب الدواء الكريه ليوصل إلى الشفاء القويم وأما العذاب في البرزخ فالظاهر أنهم لا يعترفونه ولا يصدقونه فإن صدقوه ادعوا بأنه في وقت قليل وعذاب خفيف.

قوله: (كما قال)[2] (علي رضي الله تعالى عنه لا أبالي سقطت على الموت أو سقط الموت علي) استشهاد عليه بما جاء في الآثار وفيه رمز أنيق إلى أن تمنى الموت للاشتياق إلى دار النعيم ولقاء الكريم غير منهي أما المنهي عنه بقوله عليه السلام لا تتمنوا الموت فإن هذا المطلع شديد فلأجل ألم أصابه فإنه يشعر عدم الصبر على المحن مع ورود الأمر به وعدم الرضاء بالقضاء والتمني غير منهي عنه أيضاً إذا خاف الفتنة على دينه روي أن علياً

قوله: قال علي رضي الله تعالى عنه لا أبالي سقطت على الموت أو سقط الموت علي أي لا إبالي سقطت على الموت عالماً بأسبابه وعلاماته أو سقط الموت علي غافلاً بأن يقع فجأة بلا تقدم علي بأسبابه وأماراته وكان علي رضي الله تعالى عنه يطوف بين صفي العدو والمسلمين في غلالة فقال له ابنه ما هذا بزي المحاربين فقال يا بني لا يبالي أبوك على الموت سقط أم عليه سقط الموت.

---

(١) لأن ظاهر الآية كون الحصر إضافياً لو حمل عليه بالنسبة إلى النصارى أو إليهم وإلى المسلمين كما أن النصارى قالوا لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى فالظاهر أن حصرهم بالنسبة إلى اليهود لو جعل الحصر إضافياً.

(٢) أخرجه ابن عساكر في تاريخه كما نقله السيوطي كما قيل.

رضي الله تعالى عنه كان يطوف بين الصفين فقال له ابنه الحسن رضي الله تعالى عنه ما هذا يرى المحاربين فقال يا بني **(لا يبالي)** أبوك على الموت **(سقط)** أم عليه سقط الموت سقوطه **(على الموت)** أن يكون عارفاً بأسبابه وسقوط الموت عليه أن يفاجئهُ الموت فعلم منه أن ما ذكره المصنف نقل بالمعنى ولا ريب أن ذلك منه رضي الله تعالى عنه تمنى الموت إما لاشتياقه إلى دار الكرامة وعن الفراق عن الدار الندامة أو لفظ محبته إلى ملاقاة الأحبة السابقين وهم محمد عليه السلام وسائر الأصحاب الكرام.

قوله: (وقال عمار بن ياسر بصفين:

الآن ألقى الأحبة محمداً ثم حزبه)

بكسر الصاد المهملة وتشديد الفاء المكسورة موضع قرب الرقة على شاطيء الفرات وفيه وقع المحاربة بين علي كرم الله وجهه وبين معاوية وكانت وقعة صفين سنة سبع وثلاثين في غرة صفر ونال مرامه عمار حيث استشهد في تلك الوقعة وكان رضي الله تعالى عنه مع علي كرم الله وجهه ورضي الله تعالى عنه وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لعمار رضي الله عنه يا عمار تقتلك الفئة الباغية وعند ذلك ظهر أن الحق مع أمير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه حيث ظهر أن فئة معاوية رضي الله عنه الفئة الباغية والخارجة على الإمام الحق وتأويل معاوية بهذا الخبر اللطيف بأن الفئة الباغية أي الطالبة لدم عثمان أمير المؤمنين رضي الله تعالى عنه قال علي القاري إنه تأويل بعيد وليس بسديد لكن قال علماؤنا إن صنيع معاوية ومحاربته مع أمير المؤمنين بالاجتهاد فلا يضر علو منصبه غاية الأمر أنه لم يصب في اجتهاده.

قوله: (وقال حذيفة)[1] أي حذيفة اليمان رضي الله تعالى عنه **(حين احتضر)** أي وهو محتضر يشاهد علامة الموت **(وجاء جيب)** أي الموت **(على فاقة)** أي على احتياجي إليه لأني أحب لقاء الله تعالى ولا يمكن الوصول إلى ذلك المطلب الأعلى إلا بالموت فلذا سمي الموت جيباً مع أنه كريه في نفسه أو لأنه إلا في الأحبة الأقدمين مع محبة لقاء الله تعالى ومعنى على فاقة أي قد كنت تمنيت مجيئه لأمر شرعي يبيح تمنيه وما ندمت حين

قوله: بصفين صفين بكسر الصاد المهملة والفاء قال الصغاني صفين موضع على شاطيء الفرات من الجانب الغربي وقعت فيه وقعة بين علي ومعاوية وكان ذلك سنة سبع وثلاثين من غرة صفر.

قوله: جاء حبيب إلى آخره أراد بالحبيب الموت وبقوله جاء على فاقة أنه جاء الموت وقت حاجته إليه وبقوله لا أفلح من ندم أنه كان يتمنى الموت وما ندم على التمني إذ جاءه.

قوله: لا أفلح دعاء بقرينة دخول لا على الماضي يقول كنت تمنيت الموت وجاءني وقت حاجتي إليه وما ندمت من مجيئه.

---

(١) وهذا أخرجه ابن سعيد في طبقاته وصححه كذا قيل.

مجيئه وحين قرب حصوله ثم دعا على من ندم **(فقال لا أفلح اليوم من قد ندم)** فلذا جاز دخول لا على الماضي بلا تكرير فإنه ليس بشرط في الدعاء ومساق الكلام يشعر بأنهم أيقنوا دخول الجنة أما علي رضي الله تعالى عنه فمن المبشرات بالجنة وأما عمار وحذيفة رضي الله تعالى عنهما فيجوز كونهما من المبشرات وإن لم نطلع على ذلك أو اشتياقهما لأمر آخر مبيح لتمني الموت **(أي على التمني)**.

قوله: (سيما) متعلق بقوله اشتاقها وقد صحح استعمال سيما بلا لاء **(إذا علم أنها سالمة له)** كما ادعى اليهود عليهم ما يستحقون **(لا يشاركه فيها)** أي في الجنة **(غيره)** وهذا بناء على أن المراد بالناس جنس الناس وهو المختار.

قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿٩٥﴾﴾

قوله: (من موجبات النار) وفيه إشارة إلى أن ما يدعون باطل عندهم أيضاً فلا يبعد الادعاء أن من مات قبل حدوث اليهودية لن يدخل الجنة أيضاً ومن اشتغل بتوجيه كلامهم وتخصيصه بمن مات بعد حدوث اليهودية فقد اشتغل بما لا يعنيه[1] كما عرفت تفصيله **(كالكفر بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم)** فإنهم كفروا به بعد عرفانهم أنه حق **(و)** كذا **(القرآن و)** جناية **(تحريف التورية)** معلوم عندهم بداهة فلا جرم أنهم يخافون العقاب ويحزنون بالحجاب فأنّى لهم التمني وطلب الموت **(ولما كانت اليد)** إشارة إلى أن المراد

قوله: سيما إذا علم أنها سالمة لا يشاركه فيها غيره معناه ناظر إلى قوله لأن من أيقن أنه من أهل الجنة اشتاقها وأحب التخلص إليها خصوصاً إذا علم أن الآخرة خالصة سالمة له خالصة لا يشاركه فيها غيره كما زعمه أهل الكتاب فإذا لم يتمنوه علم أنهم كاذبون في دعوى أن الجنة لهم خاصة لا لغيرهم وأن المراد من الدار الآخرة الجنة يعني إن صح قولكم لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً فتمنوا الموت.

قوله: من موجبات النار كالكفر بمحمد ﷺ والقرآن وتحريف التورية أقول الأولى أن يصرف ما قدمت أيديهم إلى تحريف التورية وسائر معاصيهم التي علموا أنها معاصي لا إلى الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم والقرآن إذ المعنى على شمول ما قدمت لذلك أيضاً يكون ولن يتمنوا الموت أبداً بسبب كفرهم بمحمد صلى الله عليه وسلم وذلك إنما يستقيم أن لو اعتقدوا أن ذلك عصيان وهم لم يعدوا ذلك معصية موجبة للنار لعدم اعتقادهم بصحة نبوته صلى الله عليه وسلم وإذا لم يعدوه مما يوجب النار لا يكون ذلك عندهم سبباً زاجراً لهم عن تمني الموت.

قوله: فإن التمني ليس من عمل القلب وفي الكشاف فإن قلت التمني من أعمال القلوب وهو

---

(١) وما قاله بعض من أن المراد بالغير المسلمون فلا يرد أن اليهود لا يدعون أن غيرهم لا يدخل الجنة كيف وهم مصرحون بأن آدم ونوحاً وغيرهما ممن لم تنسخ شريعتهم يدخلون الجنة فضعيف أما أولاً فلأن ما ذكره وجه مرجوح عند المص إذ الراجح عنده كون المراد بالناس الجنس فهذا شرح بما لا يرضى قائله وأيضاً قوله وهم مصرحون بأن آدم مطلوب البيان قوله ممن لم ينسخ شريعتهم ما معناه إذ ظاهره واه جداً.

بها أنفسهم مجازاً مرسلاً لا خصوص اليد (**العاملة**) وإنما حملها على المجاز ليشمل أعمال سائر الجوارح وأعمال القلب فإن الكفر بالقرآن والرسول عليه السلام من أعمال القلب فقوله كالكفر الخ إشارة إلى العموم.

قوله: (مختصة بالإنسان آلة لقدرته) وإن لم يكن اليد مطلقاً مختصة به فإن الإنسان يأكل ويشرب ويكتب ويخيط ويصبغ ويقتل ويضرب وغير ذلك مما يكاد أن لا يحصى بخلاف سائر الحيوان وإن عمل بعض الحيوان بيده بعض العمل قوله (**بها**) أي باليد (**عامة صنائعه**) أي كلها أو أكثرها كما يدل عليه قوله (**ومنها أكثر منافعه**) إشارة إلى ما ذكرناه (**عبر بها عن النفس تارة**) كما فيما نحن فيه كقوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ [البقرة: ١٩٥] على وجه (**وعن القدرة**) أي (**وعبر عن القدرة أخرى**) أي تارة أخرى كقوله تعالى: ﴿خلقت بيدي﴾ [ص: ٧٥] فإن المراد القدرة مجازاً مع تنزهه عن الجارحة وفي إطلاق الجزء على الكل وكونه مجازاً منه شرط مذكور في فن البيان غير متحقق الشرط المذكور في اليد قال مولانا خسرو في حاشية المطول والحق إن إطلاق العين على الربيئة كما جاز لا من حيث إنه إنسان بل من حيث إنه رقيب كذلك يجوز إطلاق اليد على النفس لا من حيث إنها إنسان بل من حيث صدور معظم الأفعال منها انتهى فقول المصنف بها عامة صنائعه الخ إشارة إلى ذلك وبهذا يحصل التوفيق بين كلام أرباب البيان من أن اليد لا يجوز إطلاقها على الإنسان واتفاق أئمة المفسرين على جواز إرادة النفس في ﴿تبت يدا أبي لهب﴾ [المسد: ١] وقوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ [البقرة: ١٩٥] على تقدير زيادة الباء وكما فيما نحن فيه.

قوله: (وهذه الجملة إخبار بالغيب) ودلالة على نبوة رسولنا عليه السلام قيل وفيها

سر لا يطلع عليه أحد فمن أين علمت أنهم يتمنون قلت ليس التمني من أعمال القلوب إنما هو قول الإنسان بلسانه ليت لي كذا إذا قاله قالوا تمنى وليت كلمة التمني ومحال أن يقع التحدي بما في الضمائر وذلك أن قوله فتمنوا طلب للتمني على سبيل التحدي وإنما يظهر العجز إذا لم يصدر منهم ما طلب منهم والتحدي هنا من تحدى أقرانهم أي باداهم ونازعهم في الغلبة وليس المراد اظهار المعجزة والزام مثله قال بعض الأفاضل التحدي ههنا تسامح لأنه طلب المعارضة لما آتى به النبي صلى الله عليه وسلم من معجز وليس ما نحن فيه كذلك بل المراد به رفع العجز فإنه لما أخبر بأنهم لن يتمنوه أبداً وكان هذا الإخبار معجزة كأنه إخبار بالغيب طلب منهم دفعها بتمنيهم ودفعها لا يكون إلا بما يعلم ويظهر وما في القلوب لا يعلم إلا بترجمة اللسان وهذا هو معنى قول ومحال أن يقع التحدي بما في الضمائر وقوله وإن كان بالقلب لقالوا تمنينا تنزل في الجواب يعني ولئن سلم أن التمني من أفعال القلب لكن إذا تمنوا بقلوبهم وجب أن يقولوا بألسنتهم تمنينا بقلوبنا رداً منهم لقوله ولن يتمنوه لكن ما قالوا إذ لو قالوا لنقل أنهم قالوه والحال أنه ما نقل ذلك منهم فعلم أنهم ما تمنوا قطعاً سواء كان التمني بالقول أو بالقلب فظهر بعجزهم عن الدفع لساناً أو إخباراً عما في جنان أن قوله تعالى ﴿ولن يتمنوه أبداً﴾ [البقرة: ٩٥] إخبار بالغيب على ما هو عليه في نفس الأمر فكان معجزة لمن ظهرت هي على لسانه مثبتة لدعواه في أنه نبي مرسل.

أيضاً دليل على اعترافهم بنبوته عليه السلام لأنهم لو لم يتيقنوا ذلك لما امتنعوا من التمني.

قوله: (وكان كما أخبر لأنهم لو تمنوا الموت لنقل واشتهر) لتوفر الدواعي على نقله كذا قاله المصنف في عدم معارضة القرآن حيث قال فإنهم لو عارضوه بشيء لامتنع خفاؤه عادة فالعادة قاضية بالنقل في مثله[١] بل بالتواتر فلما لم ينقل علم أنه لم يقع.

قوله: (فإن التمني ليس من عمل القلب ليخفى بل هو أن يقول ليت لي كذا) حتى[٢] يقال إنه كيف يكون معجزة مع أنه لا يمكن أن يعلم أنه لم يتمن أحد فإنه أمر قلبي لا يطلع عليه بل هو قول القائل ليت ونحوه مما يؤدي مؤداه فالاطلاع عليه ممكن ولا يخفى عليك أن التمني طلب حصول الشيء على سبيل المحبة وهو أمر قلبي واللفظ الموضوع له ليت وقوله فإن التمني ليس من عمل القلب عجب فالحق ما قاله ثانياً **(ولو كان بالقلب لقالوا تمنينا)** وإن أمكن المناقشة في الملازمة فإن كثيراً من الأشياء يتمنى ويطلب ولا يذكر لفظ يدل عليه إلا أن يقال إنه لو تمنوا بالقلب فلزم أن يقولوا باللسان تمنينا امتثالا[٣] للأمر وإظهاراً لتيقنهم أنهم من أهل الجنة والنعم سالمة لهم لا يشاركهم فيها غيرهم ثم المراد بالتمني بمعنى الترجي لأن المتمني إذا كان ممكناً يجب أن لا يكون لك توقع وطماعية في حصوله كما صرح به في المطول وهنا المطلوب منهم تمني الموت متوقعين ومترصدين لحصوله ووقوعه ووقوع الموت قبل انقضاء عمرهم وإن كان مستحيلاً لكن الكلام ليس في الوقوع بل في طماعية الوقوع وقوله فيما سلف لأن من أيقن أنه من أهل الجنة اشتاقها الخ شاهد عدل على ما ذكرنا فكأنه قيل فاشتاقوا إلى الجنة بطلب الموت المؤدي إليها طلباً مع توقع في وقوعه والتعبير بالتمني حينئذٍ للإشارة إلى أن ذلك الطلب مستحيل منهم.

قوله: (وعن النبي عليه السلام لو تمنوا الموت) قيل أخرجه البيهقي في الدلائل عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما مرفوعاً بلفظ لا يقولها رجل منهم إلا غص بريقه وأخرج ابن جرير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لي موقوفاً لو تمنوه يوم قالهم ذلك ما بقي على وجه الأرض يهودي إلا مات وأخرج الترمذي والبخاري عن ابن عباس مرفوعاً ولفظه لو أن اليهود تمنوا الموت لماتوا هذا ويدل على عمومه لجميع اليهود في جميع الأعصار وهو المشهور الموافق لظاهر النظم وما رواه ابن جرير يدل على تخصيصه بعصره صلى الله تعالى عليه وسلم ولذلك اختلف فيه المفسرون لكن

---

(١) مع كثرة اليهود وغيرهم من الطاعنين في الإسلام.

(٢) قوله حتى يقال الخ فإن قيل لا وجه لأصل السؤال لأنه تعالى أخبر بأنهم لن يتمنوه ولا شك في خبره قلنا القصد إلى اثبات أنه إخبار عن الغيب ليثبت كونه معجزاً حتى يثبت أنه كلامه تعالى فلو اثبت صدقه بكونه كلام الله تعالى لكان مصادرة كذا قاله مولانا خسرو لكن فيه نظر لأن كونه كلام الله يثبت بإعجازه ثم أثبت صدقه بكونه كلام الله تعالى فمن أين يلزم المصادرة فالحق إنه لا وجه لأصل السؤال.

(٣) وقريب منه ما قيل ولو سلم أنه أمر قلبي فهذا مذكور على طريق المحاجة واظهار المعجزة فلا يدفع إلا بالإظهار والتلفظ كما إذا قيل لامرأته أنت طالق إن شئت أو أحببت فإنه يعلق بالإخبار لا بالإضمار والإخبار بالملأ لا بالخلوة.

الظاهر التخصيص قال بعض الأفاضل فإن قيل عدم نقل تمنيهم الموت إلى الآن لا يدل على عدم تمنيهم أبداً قلنا الخطاب مع المعاصرين[١] وقد انقرضوا وهذا يدل على التخصيص وأيضاً قوله عليه السلام لو تمنوا الموت الخ يشير إلى التخصيص ثم ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه مرفوعاً أو موقوفاً كما عرفته لفظه غير ما نقله المصن ولعله نقله بالمعنى.

قوله: **(لغص كل إنسان بريقه فمات مكانه)** كناية عن الموت لأن الغصة وقوف الطعام في الحلق بحيث في لا يجري ويقال غص بالطعام إذا لم يجر في حلقه ومعنى قوله **(وما بقي على وجه الأرض يهودي)** أي في عصر النبي عليه السلام لكن هذا لو تمنوا كلهم أو بعضهم ففيه تردد لأنه في صورة تمني الكل ظاهر وأما في صورة تمني البعض دون بعض فغير واضح فالظاهر أن الكلام في تمني الكل وحال تمني البعض يعرف بالمقايسة ولا يبعد أن يقال لو تمنى بعضهم لهلك كلهم بشؤم تمني بعضهم وأما الإشكال بأنهم لو تمنوه فوقع متمناهم لزم انقطاع عمرهم قبل حلول الأجل الذي قدر لهم فمدفوع بأن المراد أن الله تعالى علم منهم أنهم لا يتمنون الموت ولو علم أنهم يتمنونه يجعل أجلهم في وقت تمنيهم في الابتداء لا أنه جعل أجلهم في وقت معلوم إذا لم يتمنوا وفي وقت التمني إذا يتمنونه لأن هذا صنع من هو جاهل بالعواقب كذا في شرح التأويلات كما قيل.

قوله: **(تهديد لهم)** أي المراد من هذه الجملة التهديد كناية وإلا فلا فائدة تامة في إخبار ذلك قوله **(وتنبيه على أنهم ظالمون)** لأن الحكم بالمشتق يفيد علية مأخذ الاشتقاق والمراد **(بدعوى ما ليس لهم)** هو دعوى أن الجنة لا يدخلها إلا اليهود **(ونفيه)** الضمير راجع إلى ما و **(عمن)** هو عبارة عن المسلمين أو جميع الموحدين وضمير **(هو)** راجع إلى

قوله: لغص كل إنسان بريقه أي لامتلأ بريقه فمات من ساعته.

قوله: تهديد لهم وتنبيه على أنهم ظالمون فاللام في الظالمين للعهد والمعهود هم اليهود المذكورون القائلون لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً فالظالمين مظهر موضوع موضع الظلم لنكتة التهديد والتسجيل عليهم بالظلم حيث ظلموا أنفسهم بدعوى ما ليس لهم من الدار الآخرة ونفيه عن مستحقيه.

---

(١) قوله مع المعاصرين ويعضده ما رواه نافع عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما من أنه قال جاء إلينا يهودي فخاصمنا فقال إن في كتابكم ﴿فتمنوا الموت إن كنتم صادقين﴾ [البقرة: ٩٤] فأنا اتمنى الموت فما لي لا أموت فسمع ابن عمر رضي الله تعالى عنهما فدخل بيته فأخذ السيف ثم خرج ففر اليهودي فقال ابن عمر أما والله لو أدركته لضربت عنقه توهم هذا الجاهل يعني اليهودي إن الموت عقيب التمني في كل وقت إنما هو لأولئك الذين كانوا يعاندون ويجحدون نبوته عليه السلام بعد ما عرفوه انتهى ويمكن أن يقال إن عدم موت ذلك الجاهل الغافل لكون تمنيه لأجل أنه يموت وليس بتمن حقيقة إذ التمني الحقيقي طلب حصول الشيء لا طلب حصوله لأجل شيء هل يقع ذلك الشيء أم لا فلو تمنى ذلك الكلب العقور بالوجه المذكور من غير خطور الشيء بباله لهلك في ساعته لو سلم عمومه.

ما ثم قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ﴾ الآية جملة مستأنفة غير داخلة تحت الأمر سيق من جهته تعالى لبيان ما يصدر منهم من عدم الإقدام على ما دعوا إليه لهم ليظهر كذبهم في دعواهم وإيراد كلمة لن والتقييد بالأبد فيه ما لا يخفى من المبالغة في إحجام ما دعوا إليه.

قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِۦ مِنَ الْعَذَابِ أَن يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾

قوله: (من وجد) أي لتجدنهم مأخوذ من وجد (بعقله) الجاري مجرى علم إذ الوجدان الحسي المعبر عنه بالإصابة يتعدى إلى مفعول واحد كذا قالوا ويرد عليه أنه لم لا يجوز كون أحرص الناس حالاً من المفعول فالأحسن أن يبين بأن الوجدان بمعنى الإصابة لا يناسب هنا وإن لم يبعد ذلك كل البعد.

قوله: (الجاري مجرى علم) صفة احترازية إذ الوجدان بالعقل على ضربين متعد إلى مفعول واحد معناه كمعنى عرف ومتعد إلى مفعولين بمعنى علم هذا خلاصة ما نقل عن الراغب.

قوله: (ومفعولاه هم وأحرص الناس) هم في لتجدنهم حكاية للضمير المتصل المنصوب بالضمير المرفوع المنفصل.

قوله: (وتنكير حياة) للنوعية (لأنه أريد بها فرد من أفرادها) والمراد بقوله فرد فرد نوعي (وهي الحياة المتطاولة) كما نطق به قوله ﴿يعمر ألف سنة﴾ [البقرة: ٩٦] وملاحظة التحقير لا ينافيه ولذلك قيل إنه تحقير الحياة الدنيا ولا يلائمه قوله ﴿لو يعمر ألف سنة﴾ [البقرة: ٩٦] فإنه كالنص في أن المراد الحياة في الأزمنة المتطاولة والقراءة باللام ينبغي أن يحمل اللام على العهد وهي الحياة المتطاولة لما مر غير مرة أن قوله ﴿لو يعمر ألف سنة﴾ [البقرة: ٩٦] يقتضيها ومع تحقق هذه القرينة القوية لا يعرف وجه من قال إن المراد الحياة

قوله: من وجد بعقله الجاري مجرى علم وهو ظاهر واللام لتوطئة القسم والمراد علماء اليهود الذين كتموا أمر محمد صلى الله تعالى عليه وسلم.

قوله: لأنه أريد فرد من افرادها فالتنكير للإفراد النوعي فإن الحياة المتطاولة نوع من مطلق الحياة فإن الحياة المتطاولة فرد من افراد جنس الحياة والمراد الإفراد النوعي ويجوز أن يكون للتعظيم فإن العمر المديد مما يعد عظيماً قال صاحب الكشاف قال علي حياة بالتنكير لأنه أراد حياة مخصوصة وهي الحياة المتطاولة ولذلك كانت القراءة بها أوقع في البلاغة من قراءة أبي علي الحياة لأن اللام فيها للجنس والحرص على جنس الحياة ومطلقها قلما يسلم منه المؤمن هكذا قالوا أقول يدل لفظاً أحرص على ثبوت أصل الحرص لغيرهم سواء قرىء حياة منكرة مراد بها حياة متطاولة أو معرفة أريد بها مطلق الحياة فإذا اثبت صيغة التفضيل في الأول الحرص لغيرهم على الحياة المديدة وفي الثاني على جنس الحياة لا يكون قوله والحرص على جنس الحياة الخ وجهاً في ابلغية القراءة بالتنكير من القراءة بالتعريف.

الدنيا والتنكير للتحقير وهو المطابق لقراءة التعريف فإن الظاهر أن التعريف للعهد والمعهود هو الحياة الدنيا فالأحسن والمعهود **(الحياة المتطاولة)** بقرينة ما بعده ولا يعرف أيضاً وجه من جوز كون اللام للجنس ولذا اكتفى المص بذكر الحياة المتطاولة لأنهم إنما طلبوا بطريق الحرص الحياة المتطاولة لا الحياة الدنيا الشاملة للقصيرة والطويلة وأحرص الناس يقتضي ظاهره أن أصل الحرص يثبت لغيرهم مع أن حرص المسلمين على الحياة المديدة ثبوته غير معلوم اللهم إلا أن يقال الحرص على الحياة المتطاولة تكثيراً للخيرات وتحصيلاً للقربات بأنواع المبرات ليس بمذموم يرشدك إليه كراهة الموت كما ورد في الحديث القدسي[1] هذا إذ أريد بأفعل التفضيل الزيادة على من أضيف إليه كما هو الظاهر وهو الأكثر استعمالاً وأما إذ أريد به الزيادة المطلقة غير مقيدة بأن يكون على المضاف إليه فلا يدل ثبوت أصل الحرص لغيرهم وللمسلمين.

قوله: (محمول على المعنى) على على اللفظ لأن أفعل التفضيل استعمل هنا بالإضافة لا بلفظة من فعطف الذين أشركوا بمن على الناس محمول على المعنى ومن هذا قال **(فكأنه قال أحرص من الناس على الحياة)** لأن معنى إضافة أفعل التفضيل كمعنى استعماله بمن وهذا البيان يرجح الاحتمال الأول فيفهم ثبوت الحرص للمسلمين لغرض صحيح كما مرّ بيانه **(ومن الذين أشركوا)**.

قوله: (وإفرادهم بالذكر للمبالغة فإن حرصهم شديد إذ لم يعرفوا إلا الحياة العاجلة)

قوله: محمول على المعنى أي يعني لو كان العطف محمولاً على اللفظ لقيل والذين أشركوا عطفاً على الناس ليكون التقدير وأحرص الذين أشركوا لكن عدل عنه إلى قوله ﴿ومن الذين أشركوا﴾ بتصريح لفظ من لأنه معطوف بحسب المعنى لأن معنى أحرص الناس أحرص من الناس قال صاحب الأقليد تقول زيد أفضل من القوم ثم تحذف من وتضيفه والمعنى على اثبات من وقال صاحب المرشد فإن قلت فلم جيء بمن في الثاني دون الأول قلت لأن أفعل إذا أضفته إلى جملة هو بعضها لم يحتج إلى ذكر من فهو إما إضافة الواحد إلى جنسه أو إضافة البعض إلى الكل فتقول زيد أفضل الناس وعبدك خير العبيد فلو قلت عبدك خير الأحرار وزيد أفضل إخوته لم يجز لأن إخوة زيد غير زيد وهو خارج عن جملتهم ولو قلت زيد أفضل الإخوة جاز لأنه أحد الإخوة فعلى هذا قوله تعالى ﴿ولتجدنهم﴾ [البقرة: ٩٦] يعني علماء اليهود أحرص الناس أضافهم إلى ما بعدهم لأنهم من جملة الناس ثم قال ومن الذين أشركوا والمراد بالمشركين المجوس في أصح الأقاويل للتحية التي كانت لهم إذا عطس العاطس قالوا عش ألف سنة وهم غير اليهود فهو مثل زيد أفضل من إخوته وإنما وصفوا بالاشراك لأنهم يقولون بالنور والظلمة ويزدان وأهرمن وقيل المراد بهم مطلق من اشرك بالله.

قوله: وإفرادهم بالذكر يعني على تقدير عطفه على الناس يكون المعطوف داخلاً في المعطوف عليه فإفرادهم بالذكر مع دخولهم في الناس للمبالغة وزيادة التوبيخ معنى المبالغة مستفاد من ذكر المفضل عليهم مرتين مرة بالإجمال ومرة بالتفصيل وزيادة التوبيخ من عطف المشركين

---

(١) قوله لغص كل إنسان بريقه أي لامتلأ بريقه فمات من ساعته.

أي المشركين وهم كفار قريش ومن يحذو حذوهم من عبدة الأصنام مع أنهم داخلون في الناس ويفهم منه أن حرص اليهود أشد من حرصهم **(للمبالغة)** أي للمبالغة في بيان حرص المشركين كأنهم لشدة حرصهم ممتازون عن سائر الناس غير داخلين فيهم ومع ذلك فاليهود أحرص منهم ولذا قال **(والزيادة في التوبيخ والتقريع)** ويحتمل أن يكون المعنى للمبالغة في حرص اليهود **(فإنهم)** أحرص من المشركين الذين أحرص من باقي الناس[1] **(لما زاد حرصهم)** وهو أوفق لقوله والزيادة والأول أنسب لذكر الخاص بعد العام.

قوله: (وهم مقرون بالجزاء) وإن كان إقرارهم غير معتد به لكون إقرارهم غير مطابق للواقع قوله وهم مقرون إشارة إلى ما ذكرناه حيث لم يقل وهم يصدقون أو يؤمنون **(على حرص المنكرين)**.

قوله: (دل ذلك على علمهم) وجه الدلالة أنه لما اعترفوا بالجزاء ومع ذلك كانوا أحرص من سائر الناس خوفاً من العذاب كما يدل عليه وما هو بمزحزحه دل ذلك على علمهم **(بأنهم صائرون إلى النار)** ومع علمهم بذلك ادعوا أن الجنة ودار النعمة مختصة لهم فلذلك قال زيادة في التوبيخ والتقريع نقل عن النحرير أنه قال في قوله أحرص من الناس بحث والأولى من باقي الناس فإنه بعض من المضاف إليه بخلاف من ألا ترى إلى صحة قولنا زيد أفضل من الجن ولا يصح أفضل الجن قال العارف الجامي في شرح قول ابن الحاجب فإذا أضيف اسم التفضيل فله معنيان أحدهما وهو الأكثر أن يقصد به الزيادة على من أضيف إليه أي على ما أضيف اسم التفضيل إليه باعتبار تحققه في ضمن بعضهم وإلا يلزم تفضيل الشيء على نفسه ثم قال فيشترط في استعماله بهذا المعنى أن يكون موصوفه بعضاً منهم داخلاً فيهم بحسب مفهوم اللفظ وإن كان خارجاً منهم بحسب الإرادة فعلم منه أن عدم صحة زيد أفضل الجن لعدم دخوله في الجن ألا يرى أن زيد أكرم الناس صحيح وهذا التحقيق جار في مثل زيد أكرم الناس وهذه قاعدة جارية في كل موضع فإن قيل سؤال

على الناس مع دخولهم فيه من حيث إنه دل على أن زيادة الحرص على حياة مع العلم بالمجازاة الأخروية اشنع وأقبح من الحرص مع الجهل بها لما أن في ذلك اشعاراً بموجب النار وإحضاراً له في ذهن السامعين.

---

(١) خرج البخاري عن أنس وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهما من أهان لي ويروى من عادى لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة وما رددت في شيء أنا فاعله ما رددت في قبض نفس عبدي المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته ولا بد له منه الحديث والظاهر أن المراد كراهة نفس الموت تكثيراً للأعمال الصالحة وهو الظاهر من الكلام ومن السوق فعلى هذا ثبوت الحرص على الحياة لغرض صحيح ثابت للعبد المؤمن وغير مذموم قال ابن ملك في شرح المشارق أراد به شدة الموت لأن الموت نفسه يوصل المؤمن إلى لقاء الله فكيف يكره المؤمن ودفعه معلوم مما سبق على أن شدة الموت سبب للكفارة ورفع الدرجات فكيف يكره المؤمن فما هو جوابكم فهو جوابنا وأيضاً شدة الموت لا يعلم لكل أحد فكيف يكره ما ليس مقطوعاً له.

النحرير هو أنه يجب في صورة من أن يكون المفضل خارجاً عن المفضل عليه فلا يندفع بما ذكر ذلك السؤال لأن محصلة إثبات الخروج الاعتباري دون الخروج الحقيقي نعم يندفع بالتحقيق المذكور الاعتراض بلزوم تفضيل الشيء على نفسه قلنا إن كان اعتراضه بذلك فنمنع ذلك الوجوب ونطلب البيان من العلماء الثقات من النحاة وما نقل عن صاحب الإقليد يؤيد ما ذكرناه تقول زيد أفضل القوم بحذف من وتضيفه والمعنى على إثبات من فعلم أن الدخول والخروج الحقيقيين جائزان ويتضح بما نقل عن صاحب الإقليد أن معنى قول المص الخ محمول على المعنى فكأنه أحرص من الناس.

قوله: (ويجوز أن يراد وأحرص) أي ويجوز أن يحمل على حذف المعطوف اعتماداً على إشعار المعطوف عليه به والمعنى ولتجدنهم أحرص **(من الذين أشركوا)** فلا حاجة إلى تأويل قوله أحرص الناس بأحرص من الناس لكن لا بدّ من نكتة العدول من استعمال أفعل التفضيل بالإضافة إلى استعماله بمن في المعطوف وهي التنبيه على خروجهم من المشركين الذين هم عبدة الأصنام وإن كانوا مشركين بقولهم عزير ابن الله بناء على أن الأكثر في الاستعمال بمن خروج المفضل عن المفضل عليه وبالعكس في صورة استعمال أفعل التفضيل بالإضافة ولذا اختير ذلك الاستعمال في قوله أحرص الناس **(فحذف لدلالة الأول عليه)**.

قوله: (وأن يكون خبر مبتدأ محذوف صفته) وهو ناس مثلاً كما سيأتي صفته يود أحدهم للتخصيص أو للذم **(على أنه أريد بالذين أشركوا اليهود)** فيكون من باب إقامة الظاهر موضع المضمر للتسجيل على إشراكهم والتنبيه على علة الحكم فحينئذٍ يرد عليه أنهم إذا كانوا مشركين فكيف تحل ذبيحتهم ونكاح نسائهم وأجاب عنه أبو السعود المرحوم حين استفتى بعضهم عن هذه المسألة بأنه ليس المراد بأهل الكتاب من عمل بما في الكتاب بل آمن بالكتاب وعد نفسه صاحب ملة سماوية واليهود وإن كان اعتقادهم في هذا قبيحاً لكنهم يعدون أنفسهم أصحاب ملة سماوية وكذا الكلام في النصارى وقول الفقهاء في

قوله: ويجوز أن يراد وأحرص من الذين هو عطف على قوله محمول على المعنى والحاصل أن في قوله عز وجل: ﴿ومن الذين أشركوا﴾ [البقرة: ٩٦] احتمالي إما أن يكون عطفاً على احرص الناس بتقدير احرص والفرق بين الوجهين لفظي ومعنوي أما اللفظي فهو أن العطف في الوجه الثاني على أحرص وهو المفعول الثاني لتجدنهم وفي الأول على الناس وهو متعلق المفعول الثاني وأما المعنوي فهو أن عائدتهما وإن كانت إلى شدة حرص اليهود إلا أن الثاني أبلغ لإرادة تكرير احرص والاحتمال الثاني أن يكون من الذين اشركوا خبر مبتدأ محذوف ويود أحدهم صفة ذلك المحذوف تقديره ومن الذين اشركوا ناس يود أحدهم حذف ناس لدلالة الناس في أخرس الناس عليه.

قوله: على أنه أريد بالذين اشركوا اليهود الخ لفظ على متعلق بيجوز في قوله ويجوز أن يراد فعلى هذا يكون لفظ المشركين مظهراً موضوعاً موضع المضمر ولذا قال في تفسيره أي ومنهم ناس قال المعري هذا أوجه وأحسن وأعرب لأن الكلام سبق لوصفهم وبيان حالهم فإن كان المراد غيرهم كان بعيداً عن المقصود.

كتاب الذبائح لا بدّ أن يكون الذابح موحداً ولو ادعاء إشارة إلى ما ذكر والفتوى المذكورة مستندة إلى ذلك[1].

قوله: (لأنهم قالوا عزير ابن الله ومنهم ناس يود أحدهم) كون النكرة مبتدأ لتقديم الخبر عليه ولكونها موصوفة ويجوز أن يكون منهم مبتدأ خبره ناس على أن يكون من اسماً بمعنى البعض أي وبعضهم ناس وفائدة هذا الحمل باعتبار صفته توضيح هذا الكلام قد مرّ في تفسير قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا﴾ [البقرة: ٨].

قوله: (وهو على الأولين بيان لحرصهم[2] على طريق الاستئناف) كأنه قيل حرصهم إلى حدّ وصل فأجيب بذلك وصيغة المضارع للاستمرار التجددي فعلى هذا لاحظ لهذه الجملة من الإعراب وفي كونها صفة في حيز الرفع واختار كون المراد بالمشركين اليهود ليرتبط الكلام بعضه ببعض ولم يتعرض لكون المراد المجوس كما قيل إذ لا يظهر ارتباطه بما قبله فإنهم كانوا يقولون لملوكهم عش ألف نيروز وألف مهرجان إلا أن يقال إنه لما ذكر أولاً زيادة حرص اليهود على حرص المشركين لعلمهم بحالهم أن مصيرهم إلى النار لا محالة والمشركون لا يعلمون ذلك لإنكارهم الجزاء فلو ذكر هذه الرواية الدالة على طلب المجوس ألف سنة لظهر بملاحظة معنى أول الكلام أن اليهود يطلبون الزيادة على الألف لعلمهم بأن مصيرهم إلى النار فبهذه الملاحظة يظهر ارتباطه بما قبله وعن هذا تعرض صاحب الكشاف ويمكن أن يقال إن المفهوم من هذه الرواية أنهم يطلبون ذلك لملوكهم ولا يعرف من ذلك طلب ملوكهم طول العمر والمستفاد من النظم الجليل طلب أحدهم ذلك لنفسه وأيضاً طلبهم ذلك لجلب الدنيا والتقرب إليهم كما هو عادة الشعراء في حضور الأمراء فلا مساس له في هذا المقام ولعل المصنف تركه لبعده عن المرام.

قوله: (حكاية لودادهم) وتوضيحه على ما ذكره النحرير التفتازاني أنه في تقدير يود

قوله: وهو على الأول أي قوله يود على وجهي كون المشركين معطوفاً على ما قبله زيادة حرصهم على الحياة المتطاولة باستئناف الجملة جواباً لما عسى يسأل ويقال كيف زيادة حرصهم على حياة فأجيب بأنه يود أحدهم لو يعمر أي يود أن يعمره الله تعالى ويبقيه في الدنيا ألف سنة.

قوله: حكاية عن ودادتهم وفي الكشاف فإن قلت كيف اتصل لو يعمر بيود قلت هي حكاية لودادتهم ولو في معنى التمني وكان القياس لو أعمر إلا أنه جرى على لفظ الغيبة لقوله يود أحدهم

---

(١) فالمعطوف في الوجه الأول هو الجار والمجرور المذكور والمعطوف عليه هو الجار والمجرور المحذوف الدال عليه أحرص الناس وفي هذا الوجه هو أحرص المحذوف والمعطوف عليه أحرص المذكور كذا قيل والظاهر من كلام المصنف أن المعطوف في الوجه الأول هو الجار والمجرور والمعطوف عليه هو الجار والمجرور بحسب المعنى يرشدك إليه قوله محمول على المعنى فكأنه قال الخ.

(٢) والإشكال بأن الحرص أمر جبلي ليس في أيديهم إزالته ضعيف إذ الكبر والعجب والحسد وغيرهما من الأخلاق الردية أمر جبلي فما هو جوابكم فهو جوابنا وحله أن مذهب أهل السنة أن إزالة الخلق الذميمة ولو باعتبار وصفه ممكن ولذا أمر الشارع بإزالته والبحث مستوفى في موضعه.

أحدهم قائلاً بمعنى ليتني أعمر إلا أنه نظر إلى لفظ أحدهم وهو غائب وذكر الحكاية بلفظ الغيبة ومراد النحرير التقدير يود أحدهم طول العمر قائلاً لكنه لظهوره تركه **(ولو بمعنى ليت)** التمني لا بمعنى الشرط كما هو أصل وضعه لعدم استقامته هنا ولا بمعنى أن المصدرية كما ذهب إليه بعضهم ومنهم الفراء وقال ابن مالك هي المصدرية وقال قول الزمخشري قد تجيء بمعنى التمني نحو لو تأتيني فتحدثني إن أراد أن الأصل وددت لو تأتيني فحذف فعل التمني لدلالته عليه فأشبهت ليت في الاشعار بمعنى التمني فصحيح وإن أراد أنها حرف وضع للتمني كليت فممنوع وقول المصنف ولو بمعنى ليت كالصريح في أنه مجاز في معنى التمني وإلا لقال ولو بمعنى التمني على أن الاشتراك اللفظي خلاف الأصل وإنما اختار هذا دون المصدرية إذ التمني أقرب إلى معناه الحقيقي فإن لو الشرطية فيها إشراب معنى التمني في الجملة فإن معنى لو جئتني لأكرمتك فيه إشراب معنى ليت وقوع المجيء منك فإكرام مني يؤيده ما قلنا من أن لولا التحضيضية للتنديم إذا دخلت على الماضي لكن حملها على المصدرية أقل مؤنة قال ابن هشام والذي أثبت لو المصدرية الفراء وأبو علي وأبو البقاء وابن مالك وأكثر هذه بعد ورود يود قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم﴾ [البقرة: ١٠٩] أن يردوكم فإن لو تنوب[1] عن أن في المعنى دون اللفظ انتهى. والمناسب أن يتعرض له هنا فحينئذٍ يكون لو يعمر مفعول يود كما يكون مفعولاً لو قيل أن يعمر فهي بالترجيح أولى كيف لا وقد اكتفى في قوله تعالى: ﴿ود كثير﴾ [البقرة: ١٠٩] الآية كما عرفته.

قوله: (وكان أصله) أي مقتضى الظاهر أن يقال لو أعمر لأنه لما حمل لو على التمني وكان المفعول محذوفاً أي يود أحدهم الحياة المتطاولة فيكون التقدير يود أحدهم طول الحياة قائلاً لو أعمر ألف سنة إلا أنه أورد بلفظ الغيبة لأجل مناسبة يود فإنه غائب كما يقال حلف زيد بالله ليفعلن مع أنه قال حين الحلف بالله لأفعلن لكن لما أورد الحلف بالغيبة ناسب أن يقال ليفعلن ولو قيل حلف بالله لأفعلن كذا لكان صحيحاً فصيحاً فكان مقتضى الحال ما اختير في النظم الكريم وإن كان خلاف مقتضى الظاهر وهذا كان أصله لو أعمر قوله **(فأجرى)** الأولى لكن أجرى **(على الغيبة لقوله يود كقولك حلف بالله ليفعلن)**

هذا والظاهر من اللفظ أن لو يعمر مفعول يود كما لو قيل يود أحدهم أن يعمر ألف سنة ولهذا جعل الفراء لو ههنا حرفاً مصدرياً ولكن التحقيق أنه حكاية تمنيهم إلا أنه سد مسد المفعول فاستغنى به عنه ألا يرى أنه لو قيل يود أحدهم قائلاً لو أعمر لأن أحدهم كان يقول لو أعمر وتقرير الجواب أنه نعم كان القياس ذلك إلا أنه جرى على لفظ الغيبة يعني أن يعمر له وجهان الغيبة نظراً إلى أحدهم والتكلم بناء على الحكاية عن المتكلم فجاز الأمران كما جاز أن يقال حلف بالله ليفعلن ولأفعلن وما في الآية الكريمة وارد على أحد الجائزين.

---

(١) أي لا تنصب لو المصدرية مثل أن المصدرية.

لكن الجريان على الغيبة فيما لم يصرح بالقول فلا يصح أن يقال إنه قال ليفعلن كما يجوز حلف ليفعلن مثل جواز حلف لأفعلن وفي قوله حكاية ود أحدهم دون حكاية وداد أحدهم تنبيه على أن إضافة أحد إلى هم للاستغراق إذ لا قرينة على العهد فيفيد أن التمني واقع من كل واحد واحد وللإشارة إلى ذلك لم يودوا لو يعمرون ألف سنة إذ محبتهم أجمعين يحتمل الكلي الإفرادي والكل المجموعي وما ذكر في النظم الجليل صريح في الأول الذي هو المقصود والظاهر أن المراد بألف سنة التأبيد لأن علمهم بأنهم صائرون إلى النار يقتضي ذلك.

قوله: (الضمير لأحدهم) يعني ضمير هو راجع إلى أحدهم مراداً به جميعهم كما عرفته **(وأن يعمر فاعل مزحزحه)** لاعتماد اسم الفاعل على المبتدأ **(أي وما أحدهم بمن يزحزحه)** قوله **(من النار)** معنى من العذاب **(تعميره)** تأويل أن يعمر.

قوله: (أو لما دل عليه يعمر) عطف على لأحد بإعادة اللام أي الضمير راجع إلى التعمير الدال عليه يعمر دلالة تضمنية **(وأن يعمر بدل عنه)** بدل الكل للتقرير والتوضيح.

قوله: (أو مبهم)[١] أي الضمير ليس راجعاً إلى أحدهم ولا إلى التعمير المدلول عليه بل ضمير مبهم لا مرجع له **(وأن يعمر موضحه)** أي مفسره[٢] والجملة حال من أحدهم

قوله: أو لما دل عليه يعمر أي أو الضمير عائد إلى مصدر يعمر المذكور كما في ﴿اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ والمعنى وما تعميره ألف سنة بمبعده من العذاب تعميره فإن تعميره الثاني بدل من الأول في صورة الاظهار فكذا في صورة الاضمار أن يعمره بمعنى يعمره بدل من هو المعبر به عن التعمير المدلول عليه بيعمر المتقدم قال أبو البقاء هو ضمير التعمير وقد دل عليه قوله لو يعمر وأن يعمر بدل من هو ولا يجوز أن يكون هو ضمير الشأن لأن المفسر لضمير الشأن مبتدأ وخبر ودخول الباء في بمزحزحه يمنع ذلك وكذا عن الزجاج وهذا غير وارد على المصنف رحمه الله لأنه لم يجعله ضمير الشأن بل هو على نحو فسواهن أقول الباء في بمزحزحه لا يمنع حمل هو على الشأن لجواز أن يكون هو ضمير الشأن وأن يعمر مبتدأ وبمزحزحه خبراً له والباء زائدة والجملة الملتئمة من المبتدأ والخبر مفسرة بضمير الشأن والمعنى وما هو يعمره مزحزحه من العذاب أي وما الشأن ذلك على نحو بحسبك درهم وبحسبك زيد فإن درهم وزيد مبتدأ أو بحسبك خبر والباء زائدة أي درهم واحد كافيك وزيد حسبك أي كافي مهمك.

---

(١) قيل الفرق بين هذا الوجه والذي قبله أن ذاك يفسره شيء متقدم مفهوم من العقل وهذا مفسر بالبدل وفيه خلاف تقدم.

(٢) وقد جوز فيه أن يكون ضمير فصل قدم مع الخبر وأن يكون ضمير الشأن وأن يعمر مبتدأ وبمزحزحه خبره وفي زيادة الباء في مثله كلام أو فاعل بناء على جواز تفسير ضمير الشأن بالمعرفة وهو مذهب الكوفيين قال السيرافي في شرح الكتاب كان الفراء يجيز أبذاهب الزيدان وأهل البصرة لا يجيزونه ودخول الباء على كل خبر منفي مطرد ومن أصحابنا من لا يجيز البتة ما هو بذاهب زيد إذا جعل ضمير الأمر لأنه إنما يفسر بجملة ولا يكون في ابتدائها الباء فاحتج عليه بقوله تعالى: **﴿وما هو بمزحزحه من العذاب أن يعمر﴾** وأن يعمر بدل منه وهو ضمير التعمير الذي تقدم عليه الفعل.

والعامل يود لا يعمر على أنها حال من ضميره لفساد المعنى[١] كذا في الإرشاد وزيف هذين الوجهين الأخيرين أما الثاني فلأنه يلزم الفصل بالخبر بين البدل والمبدل منه وهو ضعيف وأما الثالث فلأنه يلزم منه عود الضمير إلى المتأخر لفظاً ورتبة والفصل بالخبر.

قوله: (وأصل سنة سنوة لقولهم سنوات) فحذف لامه ولذا قيل في تصغيره سنيوة ثم وفي تثنيته سنوان وهما مما يرد الشيء إلى أصله **(وقيل سنهة كجبهة)** فحذف الهاء فصارت سنة **(بدليل قولهم سانهته وتسنهت النخلة إذا أتت عليها السنون)** استفادة هذا المعنى من تسنهت الخ بناء على أن بناء التفعل للتلبس وحاصله ما ذكره كتقمص أي لبس القميص **(والزحزحة التبعيد)** فهو متعد كما في هذا النظم الكريم ونقل عن السمين أنه قال استعملته العرب لازماً ومتعدياً انتهى فالمتعدي بمعنى التبعيد واللازم بمعنى البعيد ولا يتصور أن يكون الفعل لازماً ومتعدياً بمعنى واحد والزحزحة مضاعف زح بمعنى دفع ففيه مبالغة والنفي لوحظ أولاً والمبالغة ثانياً حتى تفيد المبالغة في النفي دون نفي المبالغة لفساد المعنى مثل قوله تعالى: ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾ [فصلت: ٤٦] على توجيه ولذا قيل المراد أنه لا يؤثر في إزالة العذاب أدنى تأثير والمراد عذاب الآخرة والتعمير وإن أثر في دفع العذاب في بقاء تلك المدة كما لكنه يفيد شدة العذاب المؤبد كيفا فلا يكون ذلك التعمير مؤثراً في دفع العذاب أدنى تأثير بل يوجب زيادته كما ذكرنا.

قوله: (فيجازيهم) أي هذه الجملة كناية عن الجزاء وإلا فلا فائدة تامة في إخباره لظهوره قيل من البصيرة لأن بعض الأعمال مما لا يصح أن يرى هذا إن قيل إن صفة البصر ليست راجعة إلى العلم وإلا فلا ضير في كونه من البصر فتدبر على أنه يصح أن يرى كل شيء عند الأشعري لا سيما بالنسبة إلى العالم البصير فالأولى السكوت عن مثل هذا التدقيق.

قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾﴾

قوله: (نزل في عبد الله بن صوريا سأل رسول الله ﷺ عمن ينزل عليه فقال جبريل فقال ذاك عدونا عادانا مراراً وأشدها أنه أنزل على نبينا) قيل قال العراقي لم أقف له على سند وأورده الثعلبي والبغوي والواحدي في أسباب النزول بلا سند انتهى. وحسن الظن بهم أنهم اطلعوا على سنده لا سيما محيي السنة فإنه من المحدثين وعبد الله بن صوريا كبوريا من أحبار اليهود قيل إنه أسلم ثم كفر والعياذ بالله تعالى **(أن بيت المقدس سيخربه بخت نصر)** بضم الباء وسكون الخاء والمثناة الفوقية المفتوحة للتركيب المزجي كبعلبك وأصله بوخت بمعنى ابن فخفف بحذف الواو فصار بخت ونصر مشدداً من باب التفعيل اسم صنم وجد عنده ولم يعرف له أب فنسب إليه أي بالإضافة قال المصنف في أوائل

---

(١) لأنه يلزم أن يكونوا معمرين ألف سنة حال كونهم كذا ولا يخفى فساده.

سورة بني إسرائيل إسرا بخت نصر عامل لهراسف على بابل وجنوده وقيل جالوت الخزري وقيل سنجاريب من أهل نينوى وقيل هو من ملوك الكلدانيين ذكره في شرح المجسطي قوله (**فبعثنا من يقتله فرآه ببابل فدفع عنه جبريل وقال إن كان ربكم أمره بهلاككم فلا يسلطكم عليه وإلا فبم تقتلونه**) وهذا جواب رشيق لكن ذلك الخبيث لم يفهم أو لم يتفاهم قال عدونا وإلا فبم أي فبأي سبب تقتلونه والاستفهام للإنكار الوقوعي اخره فصدقه الرجل المبعوث ورجع إلينا وكبر بخت نصر وقوي وغزانا وخرب بيت المقدس انتهى. ﴿وكان أمر الله مفعولاً﴾ [النساء: ٤٧].

قوله: (**وقيل دخل عمر رضي الله تعالى عنه مدارس اليهود يوماً**) أخرجه ابن أبي شيبة في مسنده وابن جرير وابن حاتم من طرق عن الشعبي وله طرق أخرى أقوى من الأول والمدارس البيوت الذين يدرسون كتبهم فيها جمع مدرس كما وقع في بعض نسخ الكشاف وفي النهاية المدراس صاحب كتب اليهود ومفعل ومفعال من أبنية المبالغة والمدراس أيضاً البيت الذي يدرسون فيه ومفعال غريب في المكان انتهى. كذا قيل ومفعال وإن كان غريباً في المكان لكن لم يستعمل هنا مفعال في المكان لأن المدارس جمع مدرس والقول بأنه جمع مدراس مما لا وجه له وقد يكون هذا مصدراً أيضاً لكن لا وجه لاستعماله هنا (**فسألهم عن جبرائيل**) أي عن حاله لا عن ماهيته ولذا أجابوا (**فقالوا ذاك عدونا**) وتعبيرهم بذاك دون هذا لنكتة لا تخفى قولهم (**يطلع**) من الأفعال أي يجعل (**محمداً**) مطلعاً (**على أسرارنا**) التي لا نرضى اطلاعه عليها (**وأنه صاحب كل خسف وعذاب وميكائيل صاحب الخصب**) الخصب بكسر الخاء معروف ضد القحط (**والسلام**) أي السلامة وما منزلتهما أي قربهما من الله والغرض من هذا السؤال ليس الاستعلام بل استكشاف حالهم قالوا جبرائيل عن يمينه أي في يمينه وميكائيل عن يساره أي في يساره إن كان اليمين واليسار يراد بهما المعنى الكنوي فلا يدل هذا على كونهم من المجسمة وإلا فيفهم ذلك ولا يلزم من كون عبدة العجل مجسمة أو حلولية كون أبنائهم المعاصرين كذلك.

قوله: (**فقال**) أي عمر رضي الله عنه الفاء للتعقيب مع السببية (**وما منزلتهما من الله قالوا جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وبينهما عداوة فقال لئن كانا**) أي وبالله لئن كان جبرائيل وميكائيل (**كما تقولون**) أي كما تزعمون كلمة الشك في كلامه رضي الله تعالى عنه على زعمهم تهكماً بهم (**فليسا**) أي جبريل وميكائيل (**بعدوين**) لأن تقربهما إلى الله تعالى ينافي العداوة ويوجب المحبة والمودة (**ولأنتم أكفر من الحمير**)

قوله: وإلا فبم تقتلونه أي وإن لم يأمره ربكم بهلاككم فبأي سبب تقتلونه.

قوله: دخل عمر مدارس اليهود وروي مدراس قيل هو الأصح قال صاحب النهاية المدراس صاحب كتب اليهود مفعل ومفعال من أبنية المبالغة والمدراس أيضاً البيت الذي يدرسون فيه ومفعل ومفعال غريب المكان.

قوله: ولأنتم أكفر من الحمير قال الميداني أكفر من حمار وهو رجل من عاد يقال له حمار

جمع حمار وهو مثل في البلادة والبلاهة والكفر نتيجة الجهل والبلادة ولا حيوان أبلد من الحمار فهو مثل يضرب به لمن كان متناهياً في الغباوة فحينئذٍ الكفر في المفضل عليه مفروض لا محقق فالأحسن ما قاله الميداني من أن الحمير علم شخصي وفي المثل فلان أكفر من حمار هو رجل من عاد[١] يقال له عماد بن مويلع وقال الشرقي هو حمار بن مالك بن الأزد كان مسلماً وكان له وادٍ طوله مسيرة يوم في عرض أربعة فراسخ لم يكن في بلاد العرب أخصب منه فخرج بنوه[٢] يتصيدون فيه فأصابتهم صاعقة فهلكوا وكفر وقال لا أعبد من فعل هذا ودعا قومه إلى الكفر فمن عصاه قتله فأهلكه الله تعالى وخرب واديه فضرب به المثل في الكفر وإنما كان الحمل على هذا أحسن لأن الكفر في المفضل عليه محقق وهو الأصل في أفعل التفضيل لكنهم اختاروا الأول ولعلهم لم يعتمدوا على تلك الرواية لكن الجمع على هذه الرواية محمول على التغليب لأن المراد هو وأتباعه ومن كان عدو أحدهما فهو عدو الله.

قوله: (ثم رجع عمر فوجد جبريل قد سبقه بالوحي فقال عليه السلام) أي بوحي يطابقه ما قاله فاللام للعهد بقرينة قوله **(لقد وافقك ربك)** يا عمرو والنداء[٣] في مثل هذا لإظهار مزيد المحبة.

قوله: (وفي جبريل ثمان لغات وقرىء بهن أربع في المشهورة) هذا علم ملك ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة والتركيب المزجي على قول كما ستجيء الإشارة إليه وقد تصرفت فيه العرب على عادتهم في الأسماء الأعجمية على ثلاثة عشر لغة أشهرها

ابن مويلع قيل كان له بنون عشرة وكان على الإسلام أربعين سنة يرعى الناس ويقري الضيف وله وادٍ طوله مسيرة يوم في عرض أربعة فراسخ لم يكن ببلاد العرب أخصب منه فخرج بنوه يتصيدون فأصابتهم صاعقة فهلكوا فكفر وقال لا أعبد من فعل هذا ودعا قومه إلى الكفر ومن عصاه قتله فأهلكه الله وخرب واديه فضرب به المثل في الكفر قيل فيه نظر لأن قوله كان على الإسلام أربعين سنة يأبى أن يكون مثلاً في زمن النبي ﷺ أقول يجوز أن يكون المراد أنه كان على شريعة من قبلنا قبل النسخ في مدة أربعين سنة وعاش إلى زمن النبي ﷺ ذكر الزمخشري في المستقصى أن المبرد أنشد:

ألـــم تـــر أن جـــاريـــة ابـــن بـــدر   يـــصـــلـــي وهـــو أكـــفـــر مـــن حـــمـــار

وقيل يقال هو أكفر من حمار لأن الكفر من الجهل ولا شيء أبدل وأجهل من الحمار قيل هذا انسب لعدم الاطباق بين ما وقع في الكتاب من صيغة الجمع وبين الإفراد في المثل والأمثال لا تتغير.

---

(١) أي من بقايا عاد قوم هود لأنه يجوز أن يكون ممن آمن بهود عليه السلام ثم كفر.

(٢) قال في القاموس كان بنوه عشرة وكان مسلماً أربعين سنة كذا قيل واعترض بأن كونه على الإسلام أربعين سنة يأبى أن يكون مثلاً في زمن النبي عليه السلام أجيب بأنه يجوز أن يكون المراد كان على شريعة من قبلنا قبل النسخ أربعين سنة وعاش إلى زمن النبي عليه السلام وفيه تكلف.

(٣) قال عمر لقد رأيتني في دين الله بعد ذلك أصلب من الحجر.

وأفصحها جبريل كقنديل كذا قيل[١] لكنه في الترتيب المختار هنا (**جبرائيل كسلسبيل قراءة حمزة والكسائي**) وهي لغة قيس وتميم (و) الثانية (**جبريل**) بفتح الجيم ولم يتعرض له لدلالته عليه قوله (**بكسر الراء وحذف الهمزة**) وهي (**قراءة ابن كثير و**) الثالثة (**جبرئل**) بفتح الجيم وسكون الباء وفتح الراء بعده همزة مكسورة بدون ياء (**كجحمرش قرأه عاصم برواية أبي بكر وجبريل كقنديل**) بكسر الجيم وسكون الباء وكسر الجيم بعده ياء ساكنة وهي (**قراءة الباقين**) قراءة أبي عمرو ونافع وابن عامر وحفص عن عاصم وهي لغة الحجاز وهذه الأربعة في المتواترات قوله في المشهورات الأولى في المتواترات.

قوله: (**وأربع في الشواذ جبرئل**) بتشديد اللام[٢] (**وجبرئيل كجبراعيل**[٣] **وجبرائل وجبرين**) كتلقين (**ومنع صرفه للعجمة والتعريف ومعناه عبد الله**) فجبر عبدوانيل اسمه تعالى كما أن إسرائيل صفوة الله فيكون تركيباً مزجياً كما هو الظاهر.

قوله: (**البارز الأول لجبريل والثاني للقرآن وإضماره غير مذكور**) لما وجب كون المرجع مذكوراً ولو حكماً أشار إلى أنه مذكور حكماً لفرط شهرته وتعينه في الأذهان يستغني عن ذكره باللسان ومن هذا (**يدل**) ذلك (**على فخامة شأنه**) قال صاحب الكشاف لفرط شهرته (**كأنه**) يدل على نفسه ويكتفي باسمه الصريح بذكر شيء من صفاته كالتنزيل هنا انتهى وترك المصنف هذا القيد لقصد المبالغة (**لتعيينه وفرط**) يعني لفرط (**شهرته لم يحتج إلى سبق ذكره**) ولو لم يذكر شيء من صفاته فما ظنك بهذا إذا ذكر شيء من صفاته.

قوله: (**فإنه القابل الأول**) وفي المواقف محل العلم الحادث غير متعين عقلاً عند أهل الحق بل يجوز أن يخلقه الله في أي جوهر أراده لكن السمع دل على أن محل العلم هو القلب قال تعالى: ﴿**إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب**﴾ [ق: ٣٧] الآية انتهى وبهذا يتضح معنى قول المصنف فإنه القابل الأول الخ ثم إنه جواب عما يقال إن القرآن نزل عليه

---

(١) كذا قيل وتمامه كقنديل وهي قراءة أبي عمرو ونافع وابن عامر وحفص عن عاصم وهي لغة الحجاز الثانية كذلك إلا أنها بفتح الميم وهي قراءة ابن كثير والحسن وتضعيف الفراء بأنه ليس في كلامهم فعليل ليس بشيء لأن الأعجمي إذا عرب قد يلحقونه بأوزانهم وقد لا يلحقونه مع أنه سمع سمويل لطائر الثالثة جبرئيل كسلسبيل وبها قرأ حمزة والكسائي وهي لغة قيس وتميم الرابعة كذلك إلا أنها بدون ياء بعد الهمزة وتروى عن عاصم الخامسة كذلك إلا أن اللام مشددة وتروى عن عاصم أيضاً وقيل إنه اسم الله في لغتهم السادسة جبرائل بألف وهمزة بعدها مكسورة بدون ياء وبها قرأ عكرمة السابعة مثلها مع زيادة ياء بعد الهمزة الثامنة جبراييل بياءين بعد الهمزة وبها قرأ الأعمش التاسعة جبرال العاشرة جبريل بالياء والقصر وهي قراءة طلحة بن مصرف الحادية عشر جبرين بفتح الجيم والنون الثانية عشر كذلك إلا أنها بكسر الجيم الثالثة عشر جبراين وفي الكشاف جبرايبل بوزن جبراعيل قال الشارح العلامة من عادة المصنف بل أهل العربية قاطبة أنهم إذا أرادوا أن يبنوا وزن كلمة يبدلون همزتها بالعين كما في المفصل في لغة كائن بوزن كاعن فأعرفه.

(٢) كجبرعل.

(٣) كجبرعيل في الثاني وكجبراعيل في الثالث وجبرين كتلقين في الرابع كذا ضبطه منلاخسرو.

لا على قلبه المنيف قال تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب﴾ [النحل: ٨٩] الآية وهو كثير في القرآن فالظاهر أن يقال عليك فأشار إلى أن العدول عنه لهذه النكتة قوله فإنه القابل الأول **(للوحي)** إن أريد به الروح لأنه أطلق على الروح كما يطلق على العضو **(ومحل الفهم والحفظ)** إن أريد به العضو ولك أن تريد به العضو في المعاني مطلقاً وجرى هنا على مسلك المتكلمين وما ذكره في سورة الشعراء في تفسير قوله تعالى: ﴿نزل به الروح الأمين على قلبك﴾ [الشعراء: ١٩٣، ١٩٤] الآية حيث قال والقلب إن أراد به الروح فذاك وإن أراد به العضو فتخصيصه لأن المعاني الروحانية إنما تنزل أولاً على الروح ثم تنتقل منه إلى القلب لما بينهما من التعلق ثم يتصعد منه إلى الدماغ فينتقش بها لوح المتخيلة فبناء على ثبوت الحواس الباطنة وهو مسلك الفلاسفة وشرذمة قليلة من المتكلمين.

قوله: (وكان حقه على قلبي) إذ القائل بهذه الجملة الشرطية هو رسول الله عليه السلام فالمناسب أن يقول على قلبي **(لكنه)** لما كان مقول القول كلام الله تعالى والمناسب في هذا الكلام ﴿على قلبك﴾ كما في سورة الشعراء **(جاء على حكاية كلام الله تعالى)** بلا تغيير وإليه أشار المصنف بقوله **(كأنه قال تعالى)** لنبيه **(قل ما تكلمت به)** على وفق تكلمي فما في قل ما تكلمت موصولة أو موصوفة لا نافية وله نظائر كثيرة منها قوله تعالى: ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم﴾ [الزمر: ٥٣] كأنه قال تعالى قل ما تكلمت به بلا تغيير وما تكلم به تعالى: ﴿يا عبادي الذين﴾ [الزمر: ٥٣] فصيغة الخطاب في قلبك وصيغة المتكلم في يا عبادي واقعة في كلام الله تعالى[1] وجعل القائل كأنه الله تعالى والرسول عليه السلام سفير محض والحكاية بمعنى أنه روعي حال الأمر بالقول فحكي لفظه كما تقول قل لقومك لا يهينوك قال الفرزدق:

ألم تراني يوم جو سويقة دعوت فنادتني هنيدة ماليا

وقيل ثمة قول آخر مضمر والتقدير قل يا محمد قال الله تعالى لي من كان الخ والأول أبلغ وأقوى ولم يتعرض لإسناد التنزيل إلى جبريل والظاهر أنه حقيقة قوله في أوائل السورة والإنزال نقل الشيء من الأعلى إلى الأسفل وهو إنما يلحق المعاني بتوسط لحوقه بالذات الحاملة لها ظاهر في كون إسناد الإنزال والتنزيل إلى جبريل حقيقة.

قوله: (بأمره وتيسيره) أصل معنى الاذن في الشيء الإعلام بإجازته والرخصة فيه وإذا أسند إلى الله تعالى يراد أمره في صورة القول ويراد التيسير في صورة الفعل وكلاهما مجازان فإن الأمر أي القول والتيسير مستلزمان للإذن وقد يكون بمعنى علم مجازاً أيضاً ولم يتعرض له هنا لعدم ملائمته للمقام وقدم الأمر فإن تنزيل جبريل لا يكون إلا بأمره تعالى وهذا يقتضي أن يكتفي به لكن هذا الأمر لما كان فيه صعب وعسرة يحتاج إلى التسهيل أشار إليه ثانياً فعلم منه أن أو لمنع الخلو لا لمنع الجمع واكتفى في الكشاف

---

(١) وجه كلام الله تعالى بعينه زيادة تقرير لمضمون المقالة.

بالوجه الثاني لأن المعتزلة لما أنكروا الكلام النفسي فإسناد الإذن إليه تعالى باعتبار الكلام اللفظي عندهم يحتاج إلى التمحل والقول بأنه إن أريد بالتنزيل معناه الظاهري يراد بالإذن الأمر وإن أريد به التحفيظ والتفهيم كما أشار إليه الشيخ الزمخشري ضعيف بل الأولى أنه إشارة إلى كلا القسمين من الإذن القول والفعل.

قوله: (حال من فاعل نزل) ولا يبعد أن يكون حالاً من المفعول.

قوله: (أحوال من مفعوله) أي فحقه أن يحبوه ويشكروا له صنيعه لإنزاله ما يصدق كتابهم وفيه رمز إلى أنه نزل بهم بكتابهم الذي فيه صلاح معاشهم ومعادهم فكيف يعدون عدواً لهم ولو أريد بما بين يديه جميع الكتب لدخل فيهم كتابهم دخولاً أولياً فيحصل التوبيخ بأنهم يعدونه عدواً مع أن فعل جبريل سبب تام لمحبتهم ويهدي إلى الحق الناس كافة ويدخل فيهم اليهود أي ويهديهم فكيف يعد العدو من أنزله ويبشر المؤمنين بالنجاة والفلاح المؤيد ويبشرهم أيضاً إن كانوا مؤمنين فلا وجه لعداوة من كان شأنه كذلك وهذا فائدة الأحوال من المفعول وأما فائدة الحال من الفاعل فللإشارة إلى ردهم بأن إنزال القرآن وإطلاعه الرسول عليه السلام على أسرارهم إنما هو بإذن الله تعالى فمن فعل فعلاً بأمره تعالى لا يلام عليه فضلاً عن العداوة عليه ففيه تجهيل جسيم وتشنيع عظيم وإطلاق الحال على المعطوفين ميل إلى المعنى.

قوله: (والظاهر أن جواب الشرط فإنه نزله) لأنه لما قام مقام الجزاء فعد من الجزاء تسامحاً وقال في مقابله وقيل إنه محذوف لأن قوله فإنه نزله ليس قائماً مقامه لما كان قوله فإنه نزله قائماً مقام الجزاء لا نفس الجزاء لأن من حق الشرط أن يكون سبباً للجزاء ولو ناقصاً وهنا عداوة جبريل ليست سبباً للتنزيل أصلاً وجه بثلاثة أوجه الأول أن الجواب فقد

قوله: والظاهر أن جواب الشرط فإنه نزله وفي الكشاف فإن قلت كيف استقام قوله نزله جزاء للشرط قلت فيه وجهان أحدهما إن عادى جبريل أحد من أهل الكتاب فلا وجه لمعاداته حيث نزل كتاباً مصدقاً للكتب بين يديه فلو أنصفوا لأحبوه وشكروا له صنيعه في إنزاله ما ينفعهم ويصحح المنزل عليهم والثاني إن عاداه أحد فالسبب في عداوته أنه نزل عليك القرآن مصدقاً لكتابهم وموافقاً له وهم كارهون للقرآن ولموافقته لكتابهم ولذلك كانوا يحرفون ويجحدون موافقته له كقولك إن عاداك فلان فقد آذيته وأسأت إليه إلى هنا كلام الكشاف قالوا في توجيه السؤال والجواب أن من حق الجزاء أن يكون مسبباً عن الشرط وقوله فإنه نزل لا يستقيم أن يكون مسبباً عن قوله تعالى: ﴿من كان عدواً لجبريل﴾ [البقرة: ٩٧] فكيف استفهام كونه جزاء له وخلاصة الجواب أن الجزاء مأول بالإخبار والإعلام انكاراً على اليهود وبيانه من وجهين أحدهما قوله فلا وجه لمعاداته يعني من كان من هؤلاء اليهود عدواً لجبريل فإني أعلمكم أنه معاند مكابر لا انصاف له فلا وجه لمعاداته لأنه نزل كتاباً مصدقاً لكتابه وكان الواجب أن يتلقاه بالقبول لكن ما أنصف وهو المراد بقوله فلو أنصفوا لأحبوه ونظيره ما قرره ابن الحاجب في قوله تعالى: ﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾ [النحل: ٥٣] وثانيها.

خلع ربقه أشار إليه بقوله (**والمعنى أن من عادى منهم جبريل فقد خلع ربقة الانصاف**) عن عنقه ولابس التعصب برمته قوله (**أو كفر بما معه من الكتاب**) قوله (**بمعاداته إياه**) متعلق بكفر والباء للسببية قوله (**لنزوله عليك**) أي على قلبك (**بالوحي**) متعلق بمعاداته قوله (**لأنه نزل كتاباً مصدقاً**) علة لكلا الوجهين أي خلع أو كفر لأنه نزل ومن عادى جبريل لإنزال القرآن المصدق (**للكتب المتقدمة**) فقد عادى لإنزاله الكتب المتقدمة التي كتابهم التورية منها وهذا كفر لكتابهم وتقرير خلع ربقة الإنصاف ظاهر (**فحذف الجواب وأقيم علته مقامه**) روما للاختصار وما قام مقام الجواب يعد جواباً.

قوله: (**أو من عاداه فالسبب في عداوته**) وجه ثالث أي صدر الجزاء محذوف وما ذكر بعض الجزاء فاتضح الفرق بين هذا وبين الوجهين الأولين ولم يرد أن المبتدأ محذوف هنا (**وإن نزله لهم**) خبره كما هو المتبادر من العبارة بل أراد أن الفاء داخلة على السبب وأنه وقع جزاء باعتبار الإعلام والإخبار بسببيته لما قبله والمعنى من عاداه فأعلمكم أن سبب عداوته (**أنه نزل عليك**) كما قيل والأولى أن يقال إن أصل الكلام على الفتح لكونه خبراً ولما حذف المبتدأ مع ما تعلق به من الجار والمجرور استتبع الحذف التغيير بقلب الفتحة كسرة لكونه في صورة الجزاء المستقل لا جزءاً منه كقلب الكسرة فتحة في الله لأفعلن بعد حذف الجار مع أنه مراد معنى وجعل المضاف إليه مرفوعاً أو منصوباً بعد حذف المضاف وله نظائر كثيرة ولم يحمل من على الاستفهام الإنكاري وكون فإنه نزله تعليلاً للإنكار لأنه أيضاً يحتاج إلى تقدير إذ المعنى من الذي يتصدى لمعاداته ولا يليق لأحد ذلك لأنه أمين

إن عاداه أحد فالسبب في عداوته أنه أنزل على قلبك وهو نحو قولك إن أكرمتني الآن فقد أكرمتك أمس أي فإن كرمتني الآن فالسبب فيه أني قد أكرمتك أمس يعني عداوتهم سبب لما أخبركم به وهو أنه نزل على قلبك ما يكرهونه يدل عليه قوله إن عاداك فلان فقد آذيته أي إن عاداك فلان فالسبب في معاداته إنك قد آذيته ومنهم من قرر السؤال والجواب في هذا المعنى بعبارة أخرى حيث قال قوله كيف استفهام توجيهه أن الشرط لا بد أن يكون سبباً للجزاء وعداوة جبريل ليست سبباً لتنزيل القرآن وحاصل الجواب أن المذكور ليس الجواب وإنما الجواب مسببه على الوجهين أحدهما أن الجواب فلا وجه لمعاداته لأنه ينزل بما هو مصدق لما معهم وهو يستدعي أن يحبوه لا أن يعادوه والثاني أن الجواب فلعداوته وجه لأنه ينزل ما يكرهونه فإنهم كارهون للقرآن حتى أنه إذا وافق ما في التورية حرفوها.

قوله: إن أريد الخ لم يذكر لها جواب ولعله يراد به الفعل أو نحو ذلك مصححه.

قوله: أو من عاداه فالسبب في عداوته أنه نزله عليك قرىء ما وقع في حيز الجواب على وجهين وعلى التقديرين يكون أصل الجواب المحذوف مسبباً عن المذكور والمذكور في معرض الجواب سببه فالمعنى على الأول من عادى جبريل لم ينصف أو كفر بما معه لأنه نزل كتاباً نافعاً له مصدقاً لما معه هادياً ومبشراً وعلى الثاني من عادى جبريل فلعداوته وجه لأنه نزل ما يكرهه وكيف ما كان حذف المسبب وأقيم السبب مقامه وحكم بأنه جواب تسمية للسبب باسم المسبب.

وحي منزل الكتب لاسيما أشرف بالكتب وهذا باعث فرط المحبة فلا رجحان له على كون من موصولة أو شرطية مع أنه يوافق قوله تعالى: ﴿من كان عدواً لله وملائكته﴾ [البقرة: ٩٨] الآية فإن الاستفهام في هذا القول ليس له وجه ظاهر.

قوله: (وقيل محذوف)[1] أي أن جواب الشرط محذوف لا قوله فإنه نزله ولا قائم مقام المحذوف وقد عرفت أن النائب مناب شيء في حكم المنوب فإن قوله نزله ليس علة للجزاء المحذوف وهو **(مثل فليمت غيظاً)** بل علة للأمر بهذا القول كأنه قيل قل يا أيها الرسول من عاداه فليمت غيظاً وإنما أمرناك بأن تقول هذا القول أعني فليمت لأنه نزله على قلبك فعلى هذا لا يكون على قلبك حكاية كلام الله تعالى كما لا يخفى على من له معرفة أساليب الكلام وأما في الوجوه المتقدمة فحكاية كلام الله فقوله فيما سلف وكان حقه على قلبي الخ ليس على إطلاقه.

قوله: (أو فهو عدو لي) لأن من عادى من كان مأموراً من قبل الله وامتثل ما أمره تعالى فقد عادى آمره قوله **(وأنا عدوه)** ليس من تتمة الجواب بل من لوازمه وهذا جواب أيضاً حذف لقيام القرينة عليه ولم يقم مقامه شيء فإن قوله تعالى فإنه نزله علة الأمر بهذا القول ولا حكاية كلام الله تعالى أيضاً فكلامه بناء على الوجوه بالمتقدمة كأنها مختارة عنده ثم الظاهر أن قوله فليمت دعاء عليه بدوام الغيظ وزيادته بتضاعف الإنزال والوحي وقوة من أنزله عليه ومن تبعه حتى يهلك به كما أفاد المصنف هكذا في تفسير قوله تعالى: ﴿قل موتوا بغيظكم﴾ [آل عمران: ١١٩] الآية وبهذا البيان اتضح ارتباط قوله فإنه نزله على قلبك بما قبله فإنه علة قائمة مقام الجزاء في الوجوه الثلاثة المتقدمة وعلة للأمر بالقول المذكور أعني فليمت أو فهو عدو لي في الوجهين الأخيرين قوله **(كما قال)** إشارة إلى القرينة الدالة على حذف فهو عدو لي الخ وأما قرينة فليمت فمستفادة من السوق والفحوى وأما قرينة المحذوف في الوجوه المتقدمة فظاهرة كنار على علم.

قوله تعالى: مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلۡكَٰفِرِينَ ﴿٩٨﴾

قوله: (أراد بعداوة الله مخالفته عناداً) وهي لازم العداوة إذ أصل العداوة ضد المحبة المقصد منه الإضرار فكأنه داخل في مفهومه فمن قال في شرح قوله أراد بعداوة الخ هذا إن لم يعتبر في مفهومها الإضرار بالعدو وقوله أو معاداة المقربين إن اعتبر فيه ذلك فقد

قوله: وقيل محذوف هذا مشعر بأن الجواب على الوجهين السابقين غير محذوف بل هو مذكور ملفوظ نظراً إلى ما يقوم مقامه وإن كان محذوفاً فيهما أيضاً بالنظر إلى الحقيقة.

---

(١) قوله وقيل محذوف ولو قيل إن الشرط وإن لم يكن سبباً للجزاء لكنه سبب للإخبار عنه كقوله تعالى: ﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾ [النحل: ٥٣] الآية لم يحتج إلى التمحل المذكور.

أراد ما ذكرنا فالترديد المذكور شاهده عليه كان قيل إن لم يقصد به الإضرار بها الخ فالشامخ في العبارة من لا يكاد يحصى قال الإمام معنى العداوة على الحقيقة لا يصح إلا فينا لأن العدو للغير هو الذي يريد إنزال الضرر وذلك محال في حقه تعالى فهي مجاز عن مخالفته وعدم القيام بطاعته كما أن المحبة يراد بها طاعته لما أنها لازمة العداوة والمحبة وأما عبارة عن عداوة أوليائه وأما عداوتهم لجبريل والرسل فصحيحة لأن الإضرار جائز عليهم إلا أن عداوتهم لا تؤثر فيهم لعجزهم عن الأمور المؤثرة فيهم انتهى والظاهر إن عداوة جبريل وغيره من الملائكة عدم المحبة فقط بلا قصد الإضرار فإن العاقل لا يقصد المحال فإن قيل ولو جوز ذلك لأمكن أن يقال إنه أي قصد الإضرار من الجهلة جائز عندهم كما روي عن النمرود الأحمق نعوذ بالله تعالى من سوء الحال ولا فرق بين جاهل وجاهل قلنا اعتقاد النقص في حقه تعالى ليس مما يذهب إليه من له أدنى عقل واليهود لم يدعوا ذلك وسيصرح به كذا قيل وهذا الكلام لمجرد بيان سوء حالهم ومع ذلك الكف عن مثل هذا المقال مستحسن لدى أرباب الحال.

قوله: (أو معاداة المقربين) أي المراد بالعداوة معناها الحقيقي بالنسبة إلى الرسل والملائكة **(من عباده)** وذكر الله تعالى للتهويل لعداوتهم لأن من عاداهم فقد عادى الله تعالى كقوله تعالى ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله﴾ [المائدة: ٣٣] أي يحاربون أولياءهما وهم المسلمون جعل محاربتهم محاربتهما تعظيماً.

قوله: (وصدر الكلام بذكره تعظيماً لشأنهم) حيث جعل عداوتهم عداوته ولا تعظيم فوقه وبهذا التعظيم يستفاد التهويل المذكور.

قوله: (كقوله تعالى ﴿والله ورسوله أحق أن يرضوه﴾) [التوبة: ٦٢] فإن المراد إيذاء الرسول وإرضائه بقرينة توحيد الضمير في أن يرضوه وذكر الله تعالى تعظيماً له وهذا على أحد الوجوه التي ذكرت هناك ثم قوله وصدر الكلام الخ جواب عما يقال من أنه إذا كان

قوله: وصدر الكلام بذكره الخ يعني أن أصل المقصود الإخبار بأن من عادى ملائكة الله ورسله عادى الله إياه لكن صدر الكلام بذكر الله تعالى تفخيماً لشأن الملائكة والرسل وجه الفخامة فيه أنه يشعر بأن معاداة الله ورسله هي معاداة الله تعالى وليس ذلك إلا لأنهم بمنزلة عنده تعالى وقرب منه كما في قوله تعالى: ﴿والله ورسوله أحق أن يرضوه﴾ [التوبة: ٦٢] فإن التصديق بذكر اسم الله تعالى هنا لتفخيم شأن الرسول عليه الصلاة والسلام والإشعار بأن إرضاء رسول الله هو ارضاؤه تعالى ﴿إن الذين يؤذون الله ورسوله﴾ [الأحزاب: ٥٧].

قوله: وإفراد الملكين بالذكر بيانه أنه من باب تنزيل تغاير الصفات منزلة تغاير الذوات كما في قول أبي الطيب:

فإن تفق الأنام وأنت منهم ... فإن المسك بعض دم الغزال

لم يعد المسك من الدماء لما فيه من الخصلة التي لا توجد في الدم فكأنه خرج بهذه الخصلة الفاصلة عن جنس الدم.

المراد معاداة المقربين فما وجه تصدير الكلام بذكر الله تعالى **(وأفرد الملكان بالذكر لفضلهما كأنهما من جنس آخر)** لاختصاصهما بمزايا وفضائل فنزل تغاير الصفات منزلة تغاير الذوات وقد سبق الكلام فيه في تفسير قوله تعالى: ﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك﴾ [البقرة: ٤] الآية.

قوله: (والتنبيه على أن معاداة الواحد والكل سواء في الكفر) مبني دلالة الكلام على ذلك أن الجزاء مرتبط بمعاداة كل واحد مما ذكر في الشرط لا بالمجموع كما قيل لكن السوق يقتضي ارتباطه بالمجموع حيث عطف بالواو الواصلة إلا أن يقال إن افرادهما مع دخولهما في الملائكة يقتضي نكتة وهي بيان فضليهما والتنبيه على ذلك بمعونة المقام وإن لم تكن هذه النكتة جارية في كل مرام ولك أن تقول إن الواو هنا بمعنى أو الفاصلة لما دل عليه دليل من قوله إن عداوة الواحد ولعل الغرض من ذكره والتعبير بالتنبيه إشارة إلى ذلك إذ التنبيه يستعمل فيما علم بالتأمل أو أدنى إنظار **(واستجلاب العداوة من الله تعالى)**.

قوله: (وإن من عادى أحدهم) أحد الملائكة وهو جبريل عليه السلام كما سلف روايته **(فكأنه عادى[1] الجميع إذ الموجب لعداوتهم ومحبتهم)** لتحقق علة العداوة في جميعهم وإن زعموا أنهم يحبون ميكائيل كما يشعر به وميكائيل صاحب خصب والسلام لكن تحقق علة العداوة في جميعهم محل نظر إذ سبب عداوة جبريل كشف أسرارهم على الرسول عليه السلام وكونه صاحب خسف وقصة بخت نصر وتحققه في ميكائيل وسائر الملائكة غير مسلم فقوله إذ الموجب لمحبتهم الخ غير تام والقول بأن قوله **(على الحقيقة واحد)** إشارة إلى دفع هذا الإشكال فإن المسبب في الحقيقة وهو القرب من الله تعالى واحد وإن توهم أن سبب محبتهم وعداوتهم مختلفة ضعيف لأنه لم يفهم من كلامهم لا صريحاً ولا التزاماً أن سبب عداوتهم لجبريل قربه من الله تعالى فالأولى الاكتفاء بالوجه الأول والأحسن أن يقال في وجه عداوة الكل حين عداوة الواحد إن عداوة الواحد كعداوة

قوله: والتنبيه على أن معاداة الواحد والكل سواء في الكفر واستجلاب العداوة معنى التسوية في الكفر مستفاد من وضع المظهر وهو لفظ الكافرين موضع المضمر الواقع في حيز الجزاء المترتب على معاداتهم الكل والبغض ومعنى استجلاب العداوة من الله مستفاد من ترتب الجزاء على الشرط بالفاء السببية الدالة على استتباع الشرط للجزاء ولزوم الجزاء عليه وأن من عادى أحدهم الخ عطف على أن معاداة الواحد الخ والفرق بين التنبيهين أن المراد بالأول بيان تسوية معادة البعض والكل في الكفر وفي الثاني بيان أن معاداة أحدهم في الغلظ والشناعة كمعاداة الجميع.

قوله: ولأن المحاجة عطف على لفضلها أو على التنبيه.

---

(١) وإنما قال فكأنه عادى الخ إذ عداوة الواحد لا تستلزم عداوة الكل بل إنها تشبهها في هتك الحرمة واستجلاب العذاب العظيم وأما في الكفر فهما سواء ومن هذا قال إن معاداة الواحد والكل سواء في الكفر.

الجميع في هتك حرمة شأن الملائكة والتأدي إلى غضب عظيم وعذاب أليم كما قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس فكأنما قتل الناس جميعاً﴾ [المائدة: ٣٢] وبهذا يظهر سر قوله تعالى: ﴿وملائكته ورسله﴾ [البقرة: ٩٨] بالجمع في الموضعين مع أنهم عادوا جبريل ورسولنا عليهما السلام ويتضح أيضاً أن حال الرسل كالملائكة في أن عداوة واحد منهم كعداوة الكل.

قوله: **(ولأن الحاجة كانت فيهما)** وجه آخر لإفراد الملكين حيث قالوا جبرائيل عن يمينه وميكائيل عن يساره وبينهما عداوة فأفردا بالذكر للتنبيه على ذلك والمتعارف في نكتة عطف الخاص على العام هو المذكور أولاً في جميع المواد وقد يختص مواقعه بلطائف كما ذكره المصنف نظيره النكتة العامة في الالتفات والخصوص في بعض المواضع من الالتفات.

قوله: **(ووضع الظاهر موضع المضمر)** حيث قال للكافرين ولم يقل عدو لهم كما هو مقتضى الظاهر فلا بد له من نكتة وهي الدلالة إذ الحكم على المشتق يفيد علية مأخذ الاشتقاق كما مر غير مرة والمناسب لقوله فيما مضى والتنبيه على أن المعاداة الواحد والكل سواء في الكل **(للدلالة على أنه تعالى عاداهم[1] لكفرهم)** بسبب عداوتهم لعباده المقربين ويمكن حمل كلامه عليه ثم إن كون الكلام من باب وضع الظاهر بناء على أن لامه للعهد وإن أريد به الجنس فليس من هذا القبيل **(وأن عداوة الملائكة)** أي جنسها

قوله: للدلالة على أنه تعالى عاداهم لكفرهم لما أن ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بأن الوصف علة للحكم.

قوله: وإن عداوة الملائكة والرسل كفر عطف على أنه الداخل في حيز الدلالة وجه دلالة وضع المظهر موضع المضمر على ذلك المعنى إن اللام في للكافرين للعهد والمعهود هؤلاء المعادون والمعنى أن من عادى ملائكة الله ورسله فإن الله عدو للكافرين وهذا تسجيل على من عاداهم بالكفر وفي ضمنه أن معاداتهم كفر وإنما قال فإن عداوة الملائكة والرسل كفر ولم يقل وإن عداوة الله وملائكته ورسله كفر بناء على ما ذكر آنفاً من أن ذكر الله في صدر الكلام إنما هو لتعظيم شأن الملائكة والرسل ولما كان ذكر الله لتوطئة ذكرهم أخذ ما سبق له الكلام من عداوة الرسل والملائكة فإن الكلام المتقدم مسوق لبيان كفرهم بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم ولما جاء به من الكلام حيث قال الله تعالى ﴿فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به﴾ وقال بئس ما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله وبيان عداوتهم لجبريل الذي هو أكرم الملائكة حيث قال تعالى: ﴿قل من كان عدواً لجبريل﴾ [البقرة: ٩٧] الآية قال الزمخشري المعنى من عاداهم عاداه الله هذا

---

(١) ومعنى عداوة الله للمخلوق إرادة عقوبتهم أو عقابهم ولم يتعرض له لما بين في سورة الفاتحة وفي تفسير البسملة أن أسماء الله تعالى إنما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعال دون المبادىء التي تكون انفعالات واطلاق العدو عليه تعالى للمشاكلة فلا يقال إن العدو يصح اطلاقه لوروده في الشرع لأنه إنما يكون هذا دليلاً إذا اطلق بدون مشاكلة وفي مثله اختلاف لبعضهم وقد مر تفصيله في تفسير قوله تعالى: ﴿يخادعون الله﴾ [البقرة: ٩]الآية.

فيتناول عداوة الواحد منهم (و) كذا الكلام في (الرسل كفر) بمعنى الأنبياء فإن لام الجنس يضمحل به معنى الجمعية.

قوله: **(وقرأ نافع ميكائل كميكاعل)** قد مر بيان إبدال الهمزة عيناً في الوزن **(وأبو عمرو ويعقوب وعاصم برواية حفص ميكال كميعاد والباقون ميكائيل بالهمزة والياء بعدها)**.

قوله: **(وقرىء ميكئل كميكعل وميكئيل كميكعيل وميكئيل وميكائل كميكاعل)** بتخفيف اللام وفي اللباب وميكائيل اسم أعجمي والكلام فيه كالكلام في جبريل من كونه مشتقاً من ملكوت الله عز وجل أو أن ميك بمعنى عبد وإيل[1] اسم الله تعالى وأن تركيبه تركيب إضافة أو تركيب مزج وقد عرف الصحيح من ذلك وفيه سبع لغات كذا في نسخته ثم اكتفى بالسادسة وكلها مذكور في كلام المصنف وحكى الماوردي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن جبر بمعنى عبد بالتكبير وميكا بمعنى عبيد فمعنى جبريل عبد الله ومعنى ميكائيل عبيد الله قال ولا نعلم لابن عباس في هذا مخالفاً قال القرطبي وزاد بعض المفسرين وإسرافيل عبد الرحمن انتهى ومراده بيان أصل معناه وإلا فالمراد بهما ذواتهما على أنهما اسم لهما فلذلك كانا غير منصرفين ولو أريد ظاهره لكان مصروفاً ﴿ولقد أنزلنا﴾ [البقرة: ٩٩] اللام جواب القسم أي وبالله ﴿لقد أنزلنا إليك آيات بينات﴾ [البقرة: ٩٩] واضحات الدلالة على معانيها أو على كونها من عند الله لإعجازه وعدم إتيان البشر مثله والمراد بها القرآن وهو الظاهر حيث قرنت بالإنزال الذي يلائم بالقرآن وقيل عام له ولغيره من المعجزة وهو الظاهر من سبب النزول وقد مر أن إسناد الإنزال والتنزيل إلى جبريل حقيقة فإسناده إليه تعالى مجاز أسند إليه تعالى لكونه أمرا به وقد عبر هنا بالإنزال وقد ذكر فيما سبق التنزيل لأن الإنزال أعم من الدفعي والتدريجي والتنزيل مختص بالتدريج وهو شأن القرآن ولو جعل الإنزال مختصاً بالدفعي فاستعماله في القرآن لوقوعه موقع التنزيل كعكسه حين استعمل في غير القرآن وما يكفر بها قيل إنه عطف على مقدر أي فلا يشتبه على أحد وما يكفر بها أحد إلا الفاسقون.

قوله تعالى: وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍۖ وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٩٩﴾

قوله: **(أي المتمردون من الكفرة)** فسر به لأن المعنى الأعم لا يلائم المقام إذ منكر القرآن لا يكون إلا الكافر قوله **(والفسق)** شروع في وجه دلالته على كون المراد الكفر

تلخيص معنى الشرط والجزاء المدلول عليهما بالآية الكريمة قال بعض الفضلاء ولو قال في تلخيص المعنى من عادى جبريل عاداه لله لكان اظهر لأن القوم إنما اظهروا عداوة جبريل فحسب فذكر الله والملائكة والرسل للتوطئة.

قوله: والفسق إذا استعمل الخ عن الحسن إذا استعمل الفسق في نوع من المعاصي وقع على

---

(١) قوله وأيل اسم الله فحينئذٍ في قراءة غير ميكائيل تغيير إما بالحذف أو بالزيادة فافهم.

والتمرد فيه ومراده أن كون المراد بالفاسقين الكافرين منفهم من المقام وأما التمرد فيه فلأن (**إذا استعمل في نوع من المعاصي**) كفراً كان أو غيره (**دل على عظمه**) في بابه وهنا استعمل في الكفر الذي هو نوع من المعاصي فدل على أن كفرهم أعظم من كفر غيرهم فإن الآيات واضحة لا يشوبها شبهة فيكون الكفر بها عناداً واستكباراً لا جهلاً فيكون أعظم وعذابه أشد وأعظم قوله (**كأنه متجاوز عن حده**) وإنما قال كأنه إذ لا تجاوز حقيقة عن حده والتجاوز عن الحد وما يشبه يكون أعظم.

قوله: (**نزل في ابن صوريا**) قيل فهو عطف على قوله قل من كان عدواً لجبريل عطف القصة على القصة وفيه نظر فإن عطف القصة يجب أن تكون جملاً متعددة فالأولى أن يكون هذا الكلام جملة ابتدائية سيقت لبيان جناية اليهود متعلقة بالوحي آثر بيان جنايتهم المتعلقة بمنزل الوحي.

قوله: (**حين قال لرسول الله عليه السلام**) فصيغة الجمع في الفاسقون لرضاء غيرهم من اليهود بذلك يؤيد ذلك قوله (**ما جئتنا بشيء نعرفه**) بصيغة المتكلم مع الغير هذا إن حمل لام الفاسقون على العهد وأما إذا حمل على الجنس فيدخلون فيه دخولاً أولياً فينتظم الكلام بما قبله أيضاً انتظاماً تاماً والحصر المستفاد منه لا يحتاج إلى العناية حينئذ وأما في العهد فيحتاج الحصر إلى أن يقال إن كفر ما عداهم بالنسبة إلى كفرهم كالعدم وفيه تأمل فالحمل على الجنس أسلم والحمل على العهد أنسب وأحكم وحديث ابن صوريا مروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما (**وما أنزل عليك من آية فنتبعك**).

اعظم ذلك النوع من كفر وغيره فإذا قيل هو فاسق في الشرب فمعناه هو أكثر ارتكاباً له وإذا قيل هو فاسق في الزنى يكون معناه هو أشد ارتكاباً له واللام في الفاسقون إما للجنس فيدخل فيه الكافر المخصوص الذي نزلت الآية في حقه دخولاً أولياً واختيار الجنس للمبالغة ليكون كالبرهان على كفره الغالي وإما للعهد والمعهودون أهل الكتاب المذكورون في الآيات المتقدمة وأياً كان يكون المراد بالفاسقين الكافرون لكنهم لما عبروا بلفظ الفاسقين أريد بهم المفرطون في الكفر الغالون فيه وإنما حمل ههنا على ذلك إذ لا معنى لأن يقال وما يكفر به إلا الكافرون لأنه لا يفيد بخلاف ما لو قيل وما يكفر به إلا الغالون في الكفر فقوله والفسق إذا استعمل الخ بيان لوجه تفسير الفاسقين بالمتمردين من الكفرة وفي الكشاف والأحسن أن يكون إشارة إلى أهل الكتاب يعني أن اللام في الفاسقون مع جواز أن تكون للجنس ويدخل فيه اليهود دخولاً أولياً على سبيل المبالغة الأحسن أن يحمل على العهد ووجه حسنه إفادة التخصيص المستفاد من ما وإلا ليسجل عليهم خاصة التمرد والفسق المعنى لا يصدر مثل هذا الفسق إلا من هؤلاء والترقي من الأهون إلى الأغلظ في الإنكار لاسيما على قراءة أو كلما بسكون الواو في الإضراب أثبت أولاً أنهم مبالغون في الفسق ثم أضرب عنه بقوله أو كلما عاهدوا عهداً نبذه فريق منهم أي ليس هذا أول فسقهم وكفرهم بآيات الله يا محمد بل كلما عاهدوا عهداً نبذه فريق منهم من الذين مضوا ثم أضرب عن هذا إلى ما هو أعلى منه بقوله: ﴿بل أكثرهم لا يؤمنون﴾ [البقرة: ١٠٠] أي ما صدر النبذ من فريق منهم فقط بل أكثرهم كافرون.

قوله تعالى: ﴿أَوَكُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَّبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُم بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (١٠٠)﴾

قوله: (الهمزة للإنكار) أي للإنكار الواقع **(والواو للعطف على محذوف)** وجوز في قوله تعالى: ﴿أفكلما جاءكم رسول﴾ [البقرة: ٨٧][1] كون الفاء للعطف على ما قبله وللعطف على مقدر إذ لا مجال للعطف على الكلام السابق هنا إما على أنزلناه لوجوب تلقي القسم باللام أو النفي مع قد في الماضي ولا على ما يكفر لهذا ولا على يكفر لعدم صحة المعنى وعلى الفاسقين لعدم حسن الاستفهام في المستثنى وإن كان للإنكار بخلاف القراءة بسكون الواو فإنه حينئذ يحسن العطف بالتأويل المذكور لعدم الاستفهام هذا ما فهم من كلامه وإلا فالعطف على الفاسقين هنا صحيح أيضاً بالتأويل المذكور في الفاسقين وتأويل أو كلما بالخبر لكون الاستفهام للإنكار والمعنى وما يكفر بها إلا الذين كلما عاهدوا الخ.

قوله: (تقديره اكفروا بالآيات) وقرينته وما يكفر بها إلا الفاسقون فالإنكار متوجه إلى المتعاطفين معاً **(وكلما عاهدوا)**.

قوله: (وقرىء بسكون الواو على أن التقدير إلا الذين فسقوا أو كلما عاهدوا) لتكون هذه الجملة معطوفة على جملة الصلة[2] مع أن وقوع الصلة بعد اللام غير مستقيم وإن كانت اللام اسم موصول بمعنى الذي لكونه في صورة الحرف وتقديم معموله وهو كلما عليه أي على عاهدوا زاد شدة امتناع وقوع الفعل بعد اللام ابتداء واو في هذا تفيد تساوي المتعاطفين في الحصول فإن أو في الأصل للتساوي في الشك ثم اتسع فيها فأطلق للتساوي من غير شك مثل جالس الحسن وابن سيرين والمعنى هنا أنك مخير في الاستثناء بهما وأنهما سواء في صحة الاستثناء فإن معنى الفاسقون ومعنى ﴿أو كلما عاهدوا عهداً﴾ [البقرة: ١٠٠] الآية واحد في المآل وبالذات وإن كان متغايرين بحسب المفهوم هكذا أفاده

قوله: وقرىء بسكون الواو وهي قراءة أبي السماك فعلى هذا تكون أو عاطفة وبمعنى بل وإنما قال على أن التقدير إلا الذين فسقوا ولا خفاء في أن اللام في المشتقات بمعنى الذي ليندفع ما عسى يتوهم من أن أو إذا كانت عاطفة كانت اللام في المعطوف عليه داخلة على كلما واللام لا يدخل عليها وجه الاندفاع إن النظر إلى أنها بمعنى الذي يزيل المانع إذ لم يبق حينئذٍ لاماً وعلى هذا يكون من باب المهجور فيه جانب اللفظ إلى المعنى والمعنى إلا الذين فسقوا أو نقضوا عهد الله مراراً كثيرة وقد نقل عن الزمخشري أن أو قد تكون بمعنى بل كما في قوله:

بدت مثل قرن الشمس في رونق الضحى   وصورتها أو أنت في العين أملح

---

(١) واختيار كلما للتنبيه على أنهم ينقضون العهد في كل مرة غير مرة.

(٢) قيل الأظهر أن يكون معطوفاً على سابق الهمزة من حيث المعنى كأنه قال نقضوا عهد الله هذا ونقضوا ذلك وأجيب بأن توسيط الهمزة بين المعطوف والمعطوف عليه يحتاج إلى غرض متعلق بالمعطوف خاصة والتوبيخ غير مختص به بل يشمل المعطوف عليه.

المصنف في تفسير قوله تعالى[1]: ﴿أو كصيب من السماء﴾ [البقرة: ١٩] الآية.

قوله: (وقرىء عوهدوا) مجهول عاهدوا (وعهدوا) من الثلاثي والمعنى واحد وإن كانت المفاعلة تفيد المبالغة وعهداً مصدر مؤكد لعاهدوا من غير لفظه أو بحذف الزوائد وكذا الكلام في عوهدوا إلا أنه مصدر مبني للفاعل في عاهدوا ومبني للمفعول في عوهدوا ومصدر مؤكد لعهدوا بلا تكلف وأما جعله مفعولاً له بمعنى أعطوا العهد فخلاف الظاهر إذ المتبادر من العهد المصدرية وحمل بعض المحققين لفظة أو على معنى بل الإضرابية والظاهر من كلامه عدم الحمل لما ذكرنا من التسوية وإن معنى المتعاطفين متحد في المآل فلا يحسن الإضراب في مثل هذا وإنما جعلها عاطفة ولم تجعل الهمزة للاستفهام والواو عاطفة أسكنت كما تسكن الهاء في وهو لعدم ورود وذلك في الواو لا سيما عند الاشتباه بأو العاطفة كما قيل.

قوله: (نقضه وأصل) أي (النبذ) في الأصل (الطرح) والرمي لا مطلقاً بل ما لا يعتد به كالنعل البالية والنواة الجفرة وعدم الاعتداد منقول عن الراغب **(لكنه يغلب فيما ينسى)** أي من شأنه أن ينسى وإلا فهذا القيد لم يذكره أهل اللغة وأيضاً ليس المعنى على النسيان بل نبذه مع التذكر والتيقظ عناداً وتعصباً فمراده لازمه أي الترك كأنه قال لكنه يغلب فيما يترك لعدم المبالاة فيه والتعبير بالنبذ إشارة إلى ما ذكرناه من أن تركهم لعدم اعتدادهم سيجيء الإشارة إليه حيث قال فرقة جاهروا بنبذ عهودها إلى قوله تمرداً وفسوقاً فكلامه هناك قرينة على مراده هنا **(وإنما قال فريق لأن بعضهم لم ينقض)**.

قوله: (رد لما يتوهم من أن الفريق هم الأقلون لو أن من لم ينبذ جهاراً فهم مؤمنون

وقوله تعالى: ﴿وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون﴾ [الصافات: ١٤٧] أي بل يزيدون وقال ابن جني لا يجوز أن يكون سكون الواو على أنها حرف عطف كقراءة الكافة لأن حرف العطف لم تسكن وإنما يسكن ما بعدها في نحو وهو الله.

قوله: رد لما يتوهم أي رد لما يتوهم من تنكير فريق أن الفريق النابذين لعهودهم هم الأقلون أورد أمرهم من يتوهم أن من لم يجهر بالنبذ فهم يؤمنون بالتوراة بقلوبهم أخفوا إيمانهم خوفاً من أن يظهروه وفي الكشاف بل أكثرهم لا يؤمنون بالتوراة وليسوا من الدين في شيء فلا يعدون نقض المواثيق ذنباً ولا يبالون به.

---

(١) قال النحرير التفتازاني ومثل هذه المواضع تفيد تساوي الأمرين في الوقوع مع أن الثاني أبعد وأليق بعدم الوقوع فيحمل على أنها بمعنى بل وقد اثبتها الثقات وشهد بها الاستعمال ودلت عليها القرينة أعني قوله بل أكثرهم لا يؤمنون ترقياً إلى الأغلظ فالاغلظ انتهى قوله مع أن الثاني أبعد على اطلاقه محل كلام لأن المراد بالعهد إن كان كما قال العطاء لا يعينوا عليه أحداً من الكفار فنقضوا ذلك فأغلظيته من الفسق ممنوعة بل الأمر بالعكس وإن كان المراد به التصديق بنبوته عليه السلام فنقضوا فلا نسلم أغلظيته بل غاية الأمر التساوي لأن الفسق كما عرفت التمرد في الكفر فأي شيء أغلظ منه فالحق الحقيق بالقبول ما ذكرنا في أصل الحاشية نقلاً عن المصنف في تحقيق أو كصيب.

به خفاء) منشأ التوهم كون استعمال الفريق في القليل أكثر منه في الكثير وفيه إشارة إلى أن المراد بأكثرهم هم النابذون جهاراً وسيأتي ما ينافي ذلك ظاهراً.

قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾﴾

قوله: (كعيسى ومحمد عليهما السلام) تعرض عيسى عليه السلام مع أن الكلام بيان سوء معاملة أكثرهم مع النبي عليه السلام إشارة إلى أن معاملتهم مع عيسى عليه السلام كمعاملتهم مع رسولنا عليه السلام بياناً لكمال خبثهم وأن أسلافهم وأخلافهم سواء في البغي وتجاوز الحد وفرط التعصب وقدم عيسى لمجيئه أولاً ولتقدمه زماناً وراعى بعضهم السوق وخص الكلام برسولنا عليه السلام وتنكير الرسول للتفخيم وزاده فخامة وشرافة قوله من عند الله قوله ﴿مصدقاً لما معهم﴾ [البقرة: ٩١] للتنبيه على أن القرآن كما صدق لما معهم فالرسول أيضاً مصدق فإسناده إليهما سواء ثم إنه إشارة إلى كمال غوايتهم وفرط غلوهم حيث كذبوا بمن صدق لما معهم كما أنكروا ما هو مصدق لما معهم نبذ فريق جواب لما ومدخول لما سبب في نفس الأمر التلقي بالقبول كما هو مقتضى العقول لكنهم عكسوا وجعلوا ما هو سبب تام للإيمان سبباً للكفر والنبذ والطغيان لاختلال عقولهم وفساد حواسهم وانحراف أمزجتهم كمن يضره الأطعمة التي هي تنفع الأبدان وتحفظ الصحة في كل حين وآن لنقض أخلاطهم وفساد أمزجتهم بحيث لا يرجى عافيتهم وهكذا البيان في كل موضع جعل ما هو سبب الفلاح والنجاة سبباً للخسران والبغي والعدوان من الذين أوتوا الكتاب والتعبير بالموصول وجعل الصلة إعطاء الكتاب فيه تشنيع بديع وتوبيخ عجيب وفي قوله كتاب الله بيان جسارة عظيمة لهم حيث أنكروا كتاب من له ألوهية وعظمة وبطش شديد وأخذ مديد يخاف من عذابه ويرجى رحمته ولا جسارة فوقها ولا غواية فوق غوايتهم.

قوله: (يعني التوراة) ولما كاد أن يقال إنهم لم ينبذوا التوراة بل نبذوا القرآن والرسول أجاب بأنه لما كفروا بالرسول المصدق لها كفر بها فيما يصدقه ونبذ لما فيها من وجوب الإيمان بالرسل المؤيدين بالآيات أي فإنهم لما كفروا بما يوافق التورية فقد كفروا بها وقد مر ما فيه وما له في تفسير قوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا نؤمن بما أنزل علينا﴾ [البقرة: ٩١] الآية ولما كان في حمل نبذهم على نبذ كتابهم الذي يدعون أنهم يؤمنون به مبالغة في توبيخهم وتجهيلهم حيث كفروا بما يزعمون أنهم آمنوا به من حيث لا يشعرون أو من حيث يتجاهلون بذلك رجح كون المراد بكتاب الله كتابهم التورية وإن كان كفرهم بها لازماً لكفرهم بالرسول عليه السلام والقرآن (لأن كفرهم بالرسول المصدق لها كفر بها فيما يصدقه ونبذ لما فيها من وجوب الإيمان بالرسل المؤيدين بالآيات).

قوله: (وقيل ما مع الرسول ﷺ وهو القرآن) مرضه لما ذكرنا في وجه ترجيح الأول ولعدم سبق ذكره صريحاً وإن فهم من ذكر الرسول التزاماً لعدم ملائمته[1] لقوله ﴿أوتوا الكتاب﴾ [البقرة: ١٠١] فإن المراد به التوراة قطعاً وفي اكتفائه هنا القرآن تنبيه على أن الراجح عنده كون المراد بالرسول رسولنا عليه السلام وذكر عيسى عليه السلام فيما مر لما ذكرناه هناك فالمراد بمرجع الضمير في ولما جاءهم معاصرو رسول الله ﷺ لا الأعم منهم ومن آبائهم كما كان كذلك في ذكر عيسى عليه السلام.

قوله: (مثل لإعراضهم عنه رأساً بالإعراض عما يرمى به) وقد مر معنى وراء وتفصيله في تفسير قوله تعالى: ﴿ويكفرون بما وراءه﴾ [البقرة: ٩١] والمراد بالمثل استعارة تمثيلية أي أن أصل مورده هو ما يرمى به **(وراء الظهر)** ومضربه الإغماض عن الشيء رأساً **(لعدم الالتفات إليه)** أي بالكلية شبهت الهيئة المنزعة من أمور عديدة وهي اليهود وكتابهم التوراة أو القرآن وإغماضهم عنه بالكلية ولم يلتفتوا لفتة بالمرة بالهيئة المأخوذة من أشياء كثيرة وهي الشيء المرمي وراء الظهر وراميه وظهره ووراء ظهره فاستعملت اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبهة بها في الهيئة المشبهة والجامع عدم الالتفات مطلقاً أشار إليه بقوله لعدم الالتفات إليه.

قوله: (إنه كتاب الله تعالى يعني أن علمهم) أي كأنهم[2] لا يعلمون في عدم العلم

قوله: وقيل ما مع الرسول أي وقيل المراد بكتاب الله القرآن يعني كتاب الله مظهر أقيم مقام المضمر الدال عليه ﴿مصدق لما معهم﴾ [البقرة: ٨٩] فإن أريد المصدق كان القرآن وإن أريد ما معهم كانت التوراة فالتوجيه الأول على الثاني والثاني على الأول وعلى كل يكون كتاب الله ظاهراً في موضع الضمير وكذا من الذين أوتوا الكتاب ظاهر في موضع المضمر ومقتضى الظاهر أن يقال نبذ فريق منهم إياه أي نبذ مصدق ما معهم أو نبذ ما معهم.

قوله: مثل لإعراضهم الخ وفي الكشاف مثل لتركهم وإعراضهم عنهم مثل ما يرمى به وراء الظهر استغناء عنه وقلة التفات إليه يعني شبه تركهم كتاب الله وإعراضهم عنه بحالة شيء يرمى به وراء الظهر والجامع عدم الالتفات وقلة المبالاة ثم استعمل في المشبه ما هو موضوع للمشبه به وهو النبذ وراء الظهر.

قوله: أن علمهم به رصين قبل معنى الرصانة في علمهم مستفاد من وضع الذين أوتوا الكتاب موضع الضمير عرفوه حق معرفته لما قرؤوا في كتابهم نعته ودارسوه حتى استحكم بذلك علمهم أقول هذا إنما يحتاج إليه إذا أريد بكتاب الله القرآن وأما إذا أعنى به التوراة فلأن لا رصانة علمهم بأن التوراة كتاب الله ظاهرة لأنهم فيه على يقين وجزم.

---

(١) وأما القول بأن النبذ يقتضي الأخذ وهو ظاهر في التوراة دون القرآن فمدفوع بأن المراد النبذ المجازي كما أشار إليه بقوله مثل لإعراضهم الخ وهو المراد أيضاً حين أريد التوراة فلا يكون هذا وجه الضعف.

(٢) كأنهم لا يعلمون حال من الفريق أي وهم مشبهين بمن لا يعلمه فحينئذٍ الجملة الاسمية حال رابطه الضمير بدون الواو وهو ضعيف فالأولى أنها جملة تذييلية.

بمقتضاه مع أن علمهم (به) في نفس الأمر (رصين يقين) أي محكم متقن فعيل من الرصانة وأما التوراة فوجه رصانة علمهم بها فظاهر وأما القرآن فوجه رصانة علمهم به فلأنهم يعرفون كما يعرفون لما رأوا في كتابهم نعته ودارسوه حتى صار علمهم به مستحكماً (**ولكن يتجاهلون**) أي يظهرون الجهل به (**عناد**) هذا في القرآن ظاهراً وفي التوراة تجاهلهم بها لتجاهلهم بما يصدق بها قيل استفيد رصانة علمهم من وضع الذين أوتوا الكتاب موضع الذين عرفوه حق معرفته.

قوله: (واعلم أنه تعالى دل بالآيتين) أي آية ﴿أَوَكُلَّمَا عَٰهَدُواْ﴾ الآية ﴿ولما جاءهم﴾ [البقرة: ٨٩] الآية (**على أن جل اليهود**) أي معظمهم (**أربع فرق**) ثلاث فرق معلومة من صريح القرآن ومن هذا قال الراغب ثلاث فرق وفرقة أخرى لم تذكر في الآية صريحاً بل فهمت من قوله ﴿بل أكثرهم لا يؤمنون﴾ [البقرة: ١٠٠] واعتبرها المص فقال أربع فرق فلا منافاة بينه وبين ما قاله الراغب لكن دلالة قوله تعالى ﴿بل أكثرهم لا يؤمنون﴾ [البقرة: ١٠٠] على أن الأقل منهم آمنوا واضحة ومثل هذا يعد مما علم بصريح القرآن فقول المص أربع فرق رد على الراغب كما جنح إليه بعض المحققين[1] إذ فيه الأكثر لإخراج الأقل عن حكمهم فعدم عد الأقل من الفرق لعدم ذكرها صريحاً مما لا يلتفت إليه سيما أنهم أشرف الفرق وبالغ في الرد عليه وقدم فرقة المؤمنين فقال (**فرقة آمنوا بالتوراة وقاموا بحقوقها كمؤمني أهل الكتاب وهم الأقلون المدلول عليهم بقوله ﴿بل أكثرهم لا يؤمنون﴾**) [البقرة: ١٠٠] وهم عبد الله بن سلام وإضرابه لكن هذا بناء على أن اليهودية غير منسوخة بالإنجيل والراجح كونها[2] منسوخة فالمراد بهم من آمن بالتوراة قبل

قوله: واعلم أنه تعالى دل بالآيتين على أن جل اليهود أربع فرق أراد بالآيتين قوله تعالى ﴿أو كلما عاهدوا﴾ إلى قوله: ﴿بل أكثرهم لا يؤمنون﴾ [البقرة: ١٠٠] وقوله عز وجل: ﴿ولما جاءهم﴾ [البقرة: ٨٩] إلى قوله ﴿كأنهم لا يعلمون﴾ [البقرة: ١٠١] والفرق الثلاثة الأول من هذه الأربع مدلول عليهم بالآية الأولى من هاتين الآيتين والفرقة الأولى من هذه الفرق الثلاثة الأول وهم المؤمنون منهم مدلول عليهم بلفظ التفضيل أعني بلفظ أكثر فإنه دل على أن منهم من يؤمن لكنه قليل والفرقة الثانية وهم المجاهدون بنبذ العهود مدلول عليهم بقوله ﴿نبذه فريق منهم﴾ [البقرة: ١٠٠] والفرقة الثالثة وهم الجاهلون بها والمدلول عليهم بقوله ﴿بل أكثرهم لا يؤمنون﴾ [البقرة: ١٠٠] حيث نفي التصديق عن أكثرهم وانتفاء التصديق جهل والفرقة الرابعة وهم العالمون بها المتجاهلون مدلول عليهم بالآية الثانية ومعنى تجاهلهم مستفاد من قوله عز وجل: ﴿كأنهم لا يعلمون﴾ [البقرة: ١٠١] فالحكم على كل فرقة بما يخصهم مع أن الضمائر كلها إلى جنس اليهود مطلقاً إنما هو على التقسيم أو من باب إسناد الكل إلى البعض.

---

(١) قال المصنف في سورة آل عمران في قوله تعالى: ﴿ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم﴾ [آل عمران: ٥٠] الآية وهو يدل على أن شرعه ناسخ لشرع موسى.

(٢) وهذا مراد من قال والمراد بالاتباع التوغل والتمحض فيه والاقبال عليه بالكلية.

نسخها بناء على أن المراد بهم آباؤهم وأبناؤهم معاً وإذا نظر إلى قوله تعالى: ﴿ولقد أنزلنا إليك آيات﴾ [البقرة: ٩٩] الآية يقتضي كون المراد أخلافهم لكن مع ملاحظة ما سبق بظهر العموم **(وفرقة جاهروا بنبذ عهودها وتخطي حدودها تمرداً وفسوقاً وهم المعنيون بقوله ﴿نبذه فريق منهم﴾)** [البقرة: ١٠٠].

قوله: (وفرقة لم يجاهروا بنبذها ولكن نبذوا لجهلهم بها وهم الأكثرون) المنصوص عليهم بقوله ﴿بل أكثرهم لا يؤمنون﴾ وعلم من هذا أن مراده من قوله فيما مر رد لما توهم أن الفريق هم الأقلون أن النابذين فرقتان الفرقة الأولى النابذون جهاراً والفرقة الثانية هم النابذون خفاء لجهلهم ولما قال نبذ فريق منهم توهم أن الفريق النابذين هم الأقلون فرد أن النبذ غير مختص بهم فإن فريقاً آخر غيرهم النابذون أيضاً لكن ليس نبذهم جهاراً وبهذا الاعتبار صح التقابل بينهما وتندفع المنافاة بين كلامه هنا وكلامه هناك.

قوله: (وفرقة تمسكوا بها ظاهراً ونبذوها خفية عالمين بالحال بغياً وعناداً وهم المتجاهلون) المدلول عليهم بقوله كأنهم لا يعلمون فهم أيضاً النابذون عهودهم والتقابل بينه وبين الفريقين المذكورين بالاعتبار والمراد بالعهود إما التصديق بنبوة رسولنا عليه السلام أو أن لا يعينوا عليه أحداً من الكفار وقد أوضحناه في الهامش في الدرس السابق ولو أريد العموم بأسلافهم لكان المراد بالعهود عاماً لما ذكر وغيره من العمل بالتورية ثم نقضهم وغير ذلك وهنا فرقة أخرى وهم العالمون بها لكن لا يتمسكون بها ظاهراً خلاف الفرقة الرابعة وهم الذين لم يتمسكوا بها ظاهراً عالمين ونبذوها باطناً وإلى ذلك أشار بقوله جل اليهود أي معظمهم كذا قيل ثم قال فتأمل ففيه إشكال وجه الإشكال هو أن العلم بها لا يجتمع بإظهار عدم التمسك إنما يجتمع بإخفائه وبالجملة هذه الفرقة داخلة في الفرق المذكورة ومن هذا قال بعضهم الصحيح جيل اليهود بمعنى الصنف من الناس لكن في عامة النسخ وقع جل اليهود فحينئذٍ إما أن يوجد الفرقة الخامسة كما مر ودفع الإشكال المذكور بالعناية أو أن يحمل الجل على معنى الكل كما يحمل الكثير على معنى الكل.

قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَـٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَـٰنَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَـٰنُ وَلَـٰكِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ كَفَرُوا۟ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَـٰرُوتَ وَمَـٰرُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ ۚ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ۚ وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنْ خَلَـٰقٍ ۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾

قوله: (عطف على نبذ أي) فريق وحاصله **(نبذوا كتاب الله واتبعوا كتب السحر)** والجامع عقلي فحينئذٍ يكون جواب لما واتباعهم هذا وإن لم يكن مترتباً على مجيء الرسول عليه السلام باعتبار أصله لكنه مترتب عليه باعتبار دوامه وقيل إنه معطوف على

جملة لما وقيل إنه مراده ولكن لما كانت الجملة هي الجواب والشرط قيد لها عبر به تسمحا وقيل إنها معطوفة على مجموع ما قبله عطف القصة على القصة ولا يخفى أنه تكلف ومداره توهم عدم ترتبه على مجيء الرسول عليه السلام وقد عرفت ترتبه باعتبار الدوام ولك أن تقول إن ترتب المجموع من حيث المجموع على الشيء لا يقتضي ترتب كل واحد منه وإن سببية الشيء في مجموع المتعاطفين لا يقتضي سببيته في كل واحد منهما قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿وما أملك لك من الله من شيء﴾ [الممتحنة: ٤] في سورة الممتحنة ولا يلزم من استثناء المجموع استثناء جميع أجزائه انتهى قال السدي لما جاءهم محمد عليه السلام صار ضوؤه بالتورية فاتفقت التورية والفرقان فنبذوا التورية وأخذوا بكتاب آصف وسحر هاروت وماروت فلم يوافق القرآن فهذا قوله تعالى: ﴿ولما جاءهم رسول من عند الله﴾ [البقرة: ١٠١] الآية فحينئذٍ العطف على نبذه واضح.

قوله: (التي تقرؤها) أي تقرؤها الشياطين قوله كتب السحر مستفاد من لفظ ما لأنها موصولة أو موصوفة وتقرؤها معنى تتلو لأنه من التلاوة وبمعنى القراءة لا من التلو بمعنى التبع ثم جوز ذلك فقال **(أو تتبعها الشياطين)** قول الشياطين من باب التنازع **(من الجن أو الإنس أو منهما)** وهو الأظهر وأصله هم المتمردون من الجن وإطلاقها على الإنسان الضال على الاستعارة ففي كلامه جمع بين الحقيقة والمجاز على الوجه الأخير وهذا جائز عنده أو الحمل على المجاز فقط على الوجه الثاني ولك أن تحمل على عموم المجاز فلا جمع بينهما حينئذٍ.

قوله: (أي عهده) أشار إلى تقدير المضاف أي في عهد ملكه على أن يكون على بمعنى في أشار إليه بالعبارة التي نقلها واكتفى به هنا.

قوله: (وتتلو حكاية حال ماضية) استحضاراً للصورة البديعة الشنيعة وإلا فكان مقتضى الظاهر ما تلت الشياطين مثل قوله ﴿واتبعوا﴾ [البقرة: ١٠٢].

قوله: (قيل كانوا) أي الشياطين **(يسترقون السمع)** أي يختلسون كلام الملائكة مسارقة فإسراق السمع اختلاسه سراً فإنهم كانوا لا يحجبون عن السموات حينئذٍ وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنهم كانوا لا يحجبون عن السموات فلما ولد عيسى عليه

قوله: تقرؤها أو تتبعها يريد أن التلاوة هنا إما بمعنى القراءة أو بمعنى المتابعة قيل والتلاوة متابعة شيء لشيء ليس بينهما ما ليس منهما ويخص باتباع الكتب المنزلة بالقراءة واستعمل في السحر تهكماً وفي الكشاف يعني واتبعوا كتب السحر والشعوذة التي كانت تقرؤها على كتب سليمان أي على عهد ملكه وفي زمانه قال الإمام الشعوذة إظهار الرجل الحاذق عمل شيء يشتغل عنه اذهان الناظرين وأعينهم لعمل شيء آخر على سبيل السرعة ليخفي الأمر على الناظرين.

قوله: على عهد ملكه وزمانه بدل على أنه لا بد من تقدير مضاف وعلى أن على بمعنى في فإن الملك ليس مما يقرأ عليه شيء كما يقال قرأت على الأستاذ بل هو مثل ما يقال قرأت على المنبر في المكان وما في الآية في الزمان فيكون المعنى ﴿واتبعوا ما تتلو الشياطين﴾ [البقرة: ١٠٢] في عهد ملك سليمان وفي زمانه على الناس.

السلام منعوا من ثلاث سموات فلما ولد محمد عليه السلام منعوا من كلها بالشهب **(ويضمون إلى ما سمعوا)** من الملائكة من الحوادث اليومية **(أكاذيب)** كثيرة **(ويلقونها إلى الكهنة وهم يدونونها ويعلمون الناس)** من شياطين الإنس فما وافق نفس الأمر من إخبار الكهنة ما سمع الشياطين من الملائكة وما لم يقع من خبرهم ما يضم الشياطين إلى ذلك المسموع من الملائكة وفي هذه الرواية بيان أن المراد من الشياطين من الجن والإنس كلاهما والجن أخذ من الملائكة وقرأ على الكهنة الذين هم شياطين الإنس وهم قرؤوا على الناس ويؤيد الوجه الثالث لا الأول **(وفشا ذلك في عهد سليمان)** فيه إشارة إلى أن على بمعنى في والملك بمعنى العهد أي الزمان حيث أضاف العهد إلى سليمان دون الملك ولم يقل في عهد ملك سليمان لكنه المراد لأن الظاهر أن فشوه في زمن ملكه ويؤيده قوله **(حتى قيل إن الجن يعلمون الغيب وإن ملك سليمان تم بهذا العلم)**.

قوله: (وأنه تسخر به) أي بعلم السحر **(الجن)** فاعل تسخر مطاوع سخر أي سخرهم سليمان فتسخروا له والتسخير جعل الشيء مسخراً أي منقاداً ويراد به تكليف العمل بلا أجرة وهو المراد هنا هذا في الجن **(والإنس والريح له)** ومعنى تسخر الريح له هبوبه بأمره رخاء أي لينة من الرخاوة لا تزعزع أو عدم مخالفته لإرادته كالمأمور المنقاد وفي قوله تسخر به الجن جمع بين الحقيقة والمجاز أو عموم المجاز إذ تسخر الثقلين حقيقة وتسخر الريح مجاز وما كفر سليمان أظهر في موضع المضمر للتقرر في الذهن وتفخيم له.

قوله: (تكذيب لمن زعم ذلك) من أنه كان يعمل به ويعتقده قوله **(وعبر عن السحر بالكفر ليدل على أنه)** أي السحر **(كفر)** بيان وجه تعبيره بالكفر أي أن السحر بالمعنى الذي سيأتي كفر فذكر الكفر المطلق وأريد به الكفر المقيد وهو الكفر بالسحر فإن أريد بالكفر السحر بخصوصه فمجاز وإلا فحقيقة كسائر إطلاق اسم العام على الخاص والمراد أن عمله كفر كما سيظهر ولا ريب في أن اعتقاد حله كفر وهذا ظاهر كلام المصنف ونقل عن الروضة أنه قيل فيها إنه يحرم فعل السحر بالإجماع وأما تعلمه وتعليمه ففيه ثلاثة أوجه الصحيح الذي قطع به الجمهور أنهما حرامان والثاني مكروهان والثالث مباحان قيل فكلام المصنف محل نظر وقد حمل على من اعتقد تأثيره فإنه كفر بلا خلاف وبعد ما قال المصنف **(وإن من كان نبياً كان معصوماً منه)** والمراد بالسحر ما يستعان الخ لا وجه للنظر

قوله: تسخر به الإنس والجن أي جعلهما مسخرين لنفسه بهذا العلم واستعملهما بلا أجر قال قال الجوهري سخره تسخيراً أي كلفه عملاً بلا أجرة وكذلك تسخره.

قوله: تكذيب لمن زعم ملكية سليمان وسلطنته وتسخيره الجن والإنس إنما تمت بعلم السحر.

قوله: وعبر عن السحر بالكفر يريد نكتة العدول عن الظاهر فإن أصل الكلام وما سحر سليمان لكن عبر عن السحر بالكفر دلالة على أن عمل السحر كفر وأن الأنبياء معصومون عن الكفر وهذه النكتة لا تستفاد من الكلام إن أجري على ظاهره.

فإنه كفر عامله ولهذا قال المحقق التفتازاني علم السحر مزاولة النفوس الخبيثة لأقوال وأفعال تترتب عليها أمور خارقة للعادات ولا يروى خلاف في كون العمل به كفراً وعده نوعاً من الكبائر مغاير للإشراك لا ينافي ذلك لأن الكفر أعم والإشراك نوع منه لكن تسامح ووضع مزاولة النفس موضع ما يحصل به تلك المزاولة والمراد علم السحر علم يترتب عليه مزاولة النفس الخبيثة والقرينة عليه قوله ولا خلاف في كون العمل به كفراً ومراده به السحر الذي هو فيه رد ما لزم من شرط الإيمان أشار إليه بقوله مزاولة النفس الخبيثة ولا يريد أن السحر كفر على الإطلاق إذ لم يقل به أحد فمن قال إنه كفر على الإطلاق كالإمام الغزالي وظاهر كلام المصنف اعتبر في مفهومه التقرب إلى الشيطان بالتكلم بالكفريات والعمل المؤدي إلى الكفر ومن اختار التفصيل كالإمام أبي منصور ومن تبعه لم يأخذ في تعريف السحر وفي مفهومه ما ينبىء بالكفر فالنزاع لفظي لا معنوي فالاعتراض[1] على أحد القولين بالقول الآخر ليس على ما ينبغي. ﴿ولكن الشياطين كفروا﴾ والواو عاطفة للجملة الاستدراكية على ما قبلها وهو قوله: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ﴾ وكون المخففة للعطف إنما هو عند عدم الواو وكون ما بعدها مفرداً وجه الاستدراك أنه لما نفي الكفر بمعنى السحر عن سليمان عليه السلام وكانت الشياطين قد سخرت لسليمان عليه السلام يستعملهم فيما يشاء توهم أن الشياطين لا يكفرون أي لا يسحرون أيضاً إذ هم أتباع لهم فاستدرك بأنهم كفروا باستعمالهم السحر وليس المراد إثبات الكفر لأن كفرهم معلوم فإن قيل فما معنى كفرهم بالسحر مع أنهم كافرون قبل العمل بالسحر قلنا إن السحر الذي ارتكبوه كفر يكفر عامله لو لم يكن كافراً قبله أو تضاعف كفرهم به أو للتنبيه على أن من عمل بالسحر الذي عمل الشياطين يكون كافراً (**باستعماله وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي ولكن بالتخفيف ورفع الشياطين**).

قوله: (إغواء وإضلالاً) لا إرشاداً وإيقاظاً كما فعله هاروت وماروت لأن تعليمه ليعرف فيتجنب أو ليدفع الضرر عن نفسه فلا يوجب الكفر وسيأتي توضيحه.

قوله: (والجملة حال من الضمير) يجري مجرى علة كفرهم بالسحر ويحتمل الاستئناف وإسناد التعليم إليهم لكونهم مباشرين له وتقييده بالناس للبيان أنهم زادوهم رهقاً ولام السحر للعهد إن اعتبر في مفهومه الإطلاق وإلا فللجنس واللام في الناس أيضاً إما للعهد الخارجي المفهوم من قوله: ﴿واتبعوا﴾ [البقرة: ١٠٢] الآية أو للجنس باعتبار تحققه في ضمن بعض فرد.

قوله: (والمراد بالسحر) أي السحر الذي حكم أنه كفر (**ما يستعان**) أي ملكة ما

قوله: والمراد بالسحر ما يستعان في تحصيله الخ قال أهل السنة للسحر حقيقة يعبر عنها

---

(١) كاعتراض بعض على التفتازاني وفيه بحث على ما ذكر في المدارك من أنه قال الشيخ أبو منصور القول بأن السحر كفر على الاطلاق خطأ بل يجب البحث عن حقيقته فإن كان في ذلك رد ما لزم من شرط الإيمان فهو وإلا فلا انتهى فإنه قول وما قاله النحرير بناء على القول الآخر كما عرفت في أصل الحاشية.

يستعان (في تحصيله) أو معرفة ما يستعان فمثل هذه المسامحة شائع في كلامهم كما مر من كلام النحرير التفتازاني أو نفس ما يستعان إن أريد بالعلم المسائل المعلومة من حيث إنها معلومة لكن فيه ما فيه فليتأمل فيه.

قوله: (بالتقرب إلى الشيطان) بارتكاب القبائح قولاً كالرقى التي فيها ألفاظ الشرك ومدح الشياطين وعملاً كعبادة الكواكب والتزام الجناية واعتقاداً كاستحسان ما يوجب التقرب إليه.

قوله: (بما لا يستقل به الإنسان) أي يكون غريباً لا مما لا يترتب على صرف الإنسان قدرته نحو الفعل عادة فهذا القول إشارة إلى كونه من الأمور الخارقة للعادة كما أطبق عليه الجمهور قال بعض الأفاضل والحق إن السحر ليس من الخوارق وإن أطبق عليه القوم لأنه مما يترتب على أسباب كلما باشرها أحد يخلق الله تعالى عقيبها البتة فيكون من ترتب الأمور على أسبابها كالإسهال بعد شرب السقمونيات انتهى. ولعل المص ترك خارق للعادة إشارة إلى ذلك فهذا القول للتنبيه إنه يشبه الخارق في الغرابة وليس من الخوارق.

بأنها ملكة نفسانية غير معجبة يتعدى تأثيرها بدنها من نفس خبيثة فقوله غير معجبة احتراز من العين وقوله يتعدى تأثير بدنها لإخراج ما لا يتعدى وقوله من نفس خبيثة لإخراج المعجزات والكرامات فإن الواقع في جبلته هذه الملكة قد يكون خيراً رشداً مزكياً لنفسه فهو ذو معجزة أو كرامة وقد يكون شريراً خبيثاً يستعمله في الشر فهو الساحر ولذلك يكون أكثر ما يقع من الكفرة والنساء الحيض في الأماكن المستقذرة وهذا هو المذهب الحق لأن الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين حكموا بقتل الساحر وقتل النفس المحرمة لا يكون على ما لا حقيقة له نقل الطيبي عن صاحب الروضة أنه قال روي عن أبي جعفر الاسترابادي من أصحابنا أنه قال لا حقيقة للسحر وإنما هو تخيل والصحيح أن له حقيقة وبه قطع الجمهور وعليه عامة العلماء ويدل عليه الكتاب والسنة وقال الإمام الغزالي الخلاف فيما أن الساحر هل يبلغ بسحره إلى حيث يخلق الله تعالى عقيب أفعاله على سبيل العادة للأجسام الحياة وتغيير البينة والشكل له أم لا فالمعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوز ذلك لأنه لا يعرف حينئذٍ صدق الأنبياء وأجيب أن من ادعى النبوة وكان كاذباً لا يجوز من الله تعالى اظهار هذا البلاء لئلا يحصل التلبس وعند المعتزلة ليس له حقيقة بل هو من باب التمويهات والتخيلات كما قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿ما يفرقون به بين المرء وزوجه﴾ [البقرة: ١٠٢] أي علم السحر الذي يكون سبباً في التفريق بين الزوجين من حيلة وتمويه كالنفث في العقد ونحو ذلك مما يحدث الله عند الفرك والنشور والخلاف ابتلاء منه لأن السحر له أثر في نفسه لقوله تعالى: ﴿وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله﴾ [البقرة: ١٠٢] لأنه ربما أحدث الله فعلاً من أفعاله وربما لم يحدث إلى هنا كلام الكشاف والمعتزلة نقضوا أصلهم في نسبة القبيح إلى الله تعالى فإنهم لما رأوا ترتب الأفعال على ذلك الفعل وقد ذهبوا إلى نفي حقيقته اضطروا أن ينسبوها إلى خلق الله تعالى كما قال الزمخشري مما يحدث الله عنده الفرك أي البغض والنشور والخلاف وقد يفضي ذلك إلى القتل وغير ذلك من القبائح وذلك خلاف مذهبهم وأما أهل السنة فلما جوزوا إسناد خلق القبيح إليه تعالى لم يرد عليهم في ذلك شيء كما في سائر أفعال العباد.

قوله: (وذلك) أي المذكور من فعل ما لا يستقل به الإنسان (لا يستتب) أي لا يتم (إلا لمن يناسبه) أي الشيطان في الشرارة في ارتكاب ما يؤدي إلى الكفر قولاً وعملاً واعتقاداً (وخبث النفس) ومن هذا قال النحرير مزاولة النفوس الخبيثة (فإن التناسب شرط في التضام) أي في المصاحبة والمعية (والتعاون) وفيه إشارة إلى أن الشياطين وهم مردة الجن يعاونونهم في فعل السحر كما أن الملائكة يعاونون الأخيار الذين واظبوا على العبادات بعد تحصيل الاعتقادات وأنواع القربات والتقرب إلى الله تعالى بأنواع المبرات وإذا تمهد هذا فكون السحر بهذا المعنى كفراً مما لا سترة فيه فقوله والمراد من السحر الخ. ولم يقل والسحر ما يستعان في تحصيله الخ إما إشارة إلى قوله وإما ما يتعجب منه الخ. حيث إنه لا يكون كفراً لكنه مجاز لا يحتاج إلى الاحتراز عنه إلا أن يقال إنه بشيوعه في هذا المعنى المجازي حتى كأنه حقيقة عرفية احترز عنه أو إشارة إلى ما اختاره الإمام أبو منصور من أن السحر له أنواع بعضها كفر وبعضها ليس بكفر وتعريفه أنه خارق للعادة يظهر في نفس شريرة بمباشرة أعمال مخصوصة.

قوله: (وبهذا تميز الساحر عن النبي والولي) إشارة إلى جواب ما قالت المعتزلة من أنه لو أمكن للإنسان من جهة الشيطان ظهور الخوارق والإخبار عن المغيبات لاشتبه طريق النبوة بطريق السحر ولذا قالوا إنه تخيل محض لا حقيقة له ولك أن تقول إن كونه تخيلاً محضاً لا يكفي في دفع الاشتباه المذكور لأنه ما دام ظاهراً في أعين الناس قال تعالى: ﴿سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاؤوا بسحر عظيم﴾ [الأعراف: ١١٦] يشتبه طريق النبوة بطريق السحر فيحتاج لا محالة إلى ما ذكره المصنف وأيضاً يمتاز الساحر عن النبي بعدم المعارضة في النبي دون الساحر كما يدل عليه قصة سحرة فرعون قال بعض الأفاضل قيل عليه أي على تعريف النبي يدخل فيه سحر المتنبي وأجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوى الرسالة ولا نقض بالفرضيات قال المصنف في سورة الشعراء وفيه دليل على أن منتهى السحر تمويه وتزويق يخيل بشيء لا حقيقة له انتهى. أي لا ينقلب الشيء بالسحر عن حقيقته والمتبادر من كلامه هنا أن السحر له حقيقة فينافي ما قاله في سورة الشعراء نقل عن الشيخ أكمل الدين أنه قال إن المعتزلة ذهبوا إلى أن السحر ليس له حقيقة وإنما هو تمويه وتخييل بدليل أنه تعالى قال: ﴿يخيل من سحرهم أنها تسعى﴾ [طه: ٦٦] وأهل السنة ذهبوا إلى أن له حقيقة يعبر عنها بالملكة بأنها ملكة نفسانية غير معجبة يتعدى تأثيرها بدنها من نفس خبيثة فقوله غير معجبة احتراز عن العين وقوله يتعدى لإخراج ما لا يتعدى وقوله من نفس خبيثة لإخراج المعجزات والكرامات انتهى وهذا البيان مخالف لما نقلناه عن المصنف حيث قال في سورة الشعراء إن منتهى السحر تمويه الخ وهو من كبائر أئمة أهل السنة ويمكن التوفيق بأن مراد المصنف هنا السحر الذي يشبه سحر سحرة فرعون فإنه تمويه لا حقيقة له والسحر الذي له حقيقة السحر الذي أشار إليه ههنا بأنه ما يستعان لتحصيله الخ فإنه يحدث أحوالاً غريبة في الشخص المسحور

بجريان عادة الله تعالى لكن نقلوا مذهب أهل السنة على الإطلاق ومذهب المعتزلة أيضاً على الإطلاق وما ذكرناه من التوفيق مخالف لذلك نعم يمكن التوفيق بين كلامي المص بما ذكرناه نقل عن الإمام الغزالي أنه قال إنما يذم في حق العباد لأجل أمور ثلاثة الأول أن يكون مؤدياً إلى ضرر إما لصاحبه أو لغيره كما يذم علم السحر والطلسمات وهو حق إذ شهد به القرآن وهو نوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر وبأمور حسابية في مطالع النجوم فيتخذ شخص من تلك الجواهر على صورة الشخص المسحور ويترصد له وقت مخصوص في المطالع ويقرن به كلمات تتلفظ من الكفر والفحش والمخالفة للشرع ويتوصل بسببها إلى الاستعانة من الشياطين ويحصل بمجموع ذلك بحكم إجراء الله تعالى العادة أحوال غريبة للشخص المسحور انتهى. وقد تكون تلك الأحوال مؤدية إلى موت المسحور فحينئذٍ يقتل الساحر وتحبس الساحرة فحكمهما حكم المرتد والمرتدة قال الجصاص اتفق السلف على وجوب قتل الساحر ونص بعضهم على كفره واختلف الفقهاء في حكمه فعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه يقتل ولا يستتاب والمرأة تحبس حتى تترك فجعل حكمه حكم المرتد ولم يجعله الشافعي رحمه الله تعالى كافراً انتهى. وهذا النوع من السحر لا ريب في كفر من عمل به لأنه تفصيل ما أجمله المصنف هنا وله حقيقة بلا مرية فليحمل كلام أهل السنة عليه.

قوله: (وأما ما يتعجب منه كما يفعله أصحاب الحيل بمعونة الآلات) أي الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسبة الهندسية تارة على ضرورة الجلاء أخرى مثل فارسين يقتتلان أحدهما مع الآخر وكفارس في يده بوق كلما مضت ساعة تضرب البوق من غير أن يمسه أحد.

قوله: (والأدوية) أي وبمعونة الأدوية نحو دماغ الجمل إذا تناوله الإنسان يبلد عقله ويقلب فطنته ونحو شحم الضفدع إذا وقع في السراج يرى أن البيت مملوء من الماء ويسمى هذا النوع بالنيرنجات.

قوله: (أو يريه صاحب خفة اليد) فإن المتشعبذ الحاذق يظهر عمل شيء يشغل أذهان الناظرين ويأخذ عيونهم إليه حتى إذا استغرقهم الشغل بذلك العمل والتحديق نحوه يعمل شيئاً آخر عملاً بسرعة شديدة غير ما انتظروه فيتعجبون منه جداً كذا قرره بعض المحشيين.

قوله: (فغير مذموم) أي فهو ليس بكفر كالأول فلا ينبغي أن يعمم السحر في قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ﴾ الآية لأن المراد به كفر كما قال تعالى ﴿وما كفر سليمان﴾ [البقرة: ١٠٢] وفيه رد على[1] الكشاف حيث قال واتبعوا كتب السحرة والشعوذة التي

---

(١) وبعضهم حاول التوفيق بينهما فقال فغرض العلامة صحيح لأن الاشتغال بالكتب الشعوذة المشتملة على القسمين منها ما يقتضي الاشتغال بالسحر وغرض المصنف صحيح لأن القسم الأخير عار عن السحر فلا بأس انتهى قوله لا بأس به أي لا بأس به كالأول فإنه ليس بكفر كالأول.

يقرؤونها على ملك سليمان يريد المص أن الشعوذة التي هي خفة إليه بالإدمان وكثرة الممارسة لا ينبغي أن تراد ههنا لأنها ليست مؤدية إلى الكفر وإن أدت إلى الكفر فهي من قبيل الأول والمفروض خلافه ولا يريد بأن ذلك ليس بمذموم مطلقاً حتى يراد أنه نص النووي في الروضة على حرمته وحرمة أخذ الأجرة عليه وأيضاً صرح به الفقهاء أي بحرمته كيف يظن ذلك من مثل المص وهو لعب حرام ثابتة حرمته بالخبر الشريف والمقابلة قرينة كنار على علم على ما ذكرناه.

قوله: (وتسميته سحراً) كما وقع في كلام بعض العلماء **(على التجوز)** على طريق الاستعارة بجامع الاشتمال بالأمر العجيب والصنع الغريب هذا بالنسبة إلى المعنى العرفي وأما إذا أريد بالسحر[١] معناه اللغوي فإطلاقه على الشعوذة ونحوها مما يتعجب منه حقيقة لغوية وإلى ذلك أشار بقوله **(أو لما فيه من الدقة لأنه في الأصل لما خفي سببه)** وإنما أخره مع أنه حقيقة لأن جعله مجازاً عن معناه المشهور أولى من الحمل على المعنى المهجور في العرف وإن فسر السحر بما اختاره الإمام أبو منصور فإطلاق السحر بهذا المعنى الأعم كما عرفته سابقاً على ما يتعجب منه حقيقة عرفية أيضاً وتحقيق هذا المقام والتوفيق بين كلماتهم المتنافرة اعتبار المفهومين للسحر في العرف كما مر غير مرة.

قوله: (عطف على السحر) والمراد بهما واحد والعطف لتغاير الاعتبار والمراد بالتغاير الاعتباري التغاير مفهوماً لأن مفهوم السحر مغاير لمفهوم المنزل على الملكين وقد عرفت مراراً أن تغاير المفهوم والصفة منزل منزلة تغاير الذات في صحة العطف وحسنه فيفيد أنهم مع علمهم بأن السحر الذي هو يؤدي العمل به إلى الكفر ما أنزل على الملكين للابتلاء يعملون به فيزداد بذلك كمال شناعتهم.

قوله: (والمراد به)[٢] أي أو أراد به أي بما أنزل **(نوع)** آخر **(أقوى منه)**[٣] فيكون

قوله: والمراد بهما أي المراد بالمعطوف والمعطوف عليه واحد ولما كان ظاهره عطف الشيء على نفسه وهو غير جائز لأن العطف يقتضي التغاير وجهه بقوله والعطف لتغاير الاعتبار بمنزلة تغاير الذات.

قوله: وبه عطف على بهما أي أو المراد أي بما انزل على الملكين نوع أقوى منه أي السحر

---

(١) قال صاحب الكشاف السحر في أصل اللغة الصرف حكاه الأزهري عن الفراء ويونس قال ويسمى السحر سحراً لأنه صرف الشيء عن جهته فكان الساحر لما أرى الباطل في صورة الحق خيل الشيء على غير حقيقته فقد سحر الشيء عن وجهه أي صرفه كذا قيل فبينه وبين ما قاله المصنف نوع مخالفة فهو إما مشترك فيهما اشتراكاً لفظياً أو أحدهما أصل اللغة والآخر عرف اللغة.

(٢) عطف على قوله بهما.

(٣) وقيل أو المراد به أي بما أنزل على الملكين نوع أقوى منه أي نوع منه أقوى من سائر الأنواع وليس من متعلقاً بأقوى لفساد المعنى فتدبر تدبرنا وعلمنا أن تعلقها به صحيح إذا أريد بالمعطوف عليه نوع وبالمعطوف نوع آخر منه كما هو المتبادر ويؤيده لفظ آخر على ما في بعض النسخ.

عطف أحد النوعين على الآخر وقيل عطف الخاص على العام إشارة إلى كماله وهذا إذا قيل أراد به نوع منه يكون صحيحاً.

قوله: (**أو على ما تتلو**) عطف على السحر أي وما أنزل عطف على ما تتلو أو المعنى ﴿واتبعوا ما تتلو الشياطين﴾ [البقرة: ١٠٢] ﴿وما أنزل على الملكين﴾ [البقرة: ١٠٢] كأنه قيل واتبعوا السحر المدون في الكتب وغيره وهذا يقتضي كون ما أنزل من السحر غير مدون وهو ممنوع وأيضاً يوجب كون ما بينهما جملة معترضة ولا يخفى بعده مع أن نكتة الاعتراض خفية وأيضاً يحتاج العطف إلى القول بالتغاير الاعتباري على تقدير أو إلى القول بأن ما نزل نوع آخر أقوى من المدون وهذا غير مسلم أيضاً ولعل لهذا اخره.

قوله: (**وهما ملكان أنزلا لتعليم السحر**) أسند الإنزال إلى الملكين مع إسناده إلى السحر في النظم الكريم للإشارة إلى أن الإنزال حقيقة وصف الملكين بمعنى المصدر المبني للمفعول لكن إنزالهما مع السحر للتعليم ومن هذا أسند إلى السحر لكونه مقصوداً من إنزالهما قوله (**ابتلاء من الله تعالى للناس**) للتنبيه من أول الأمر إلى أنهما لم يصدر عنهما كبيرة فضلاً عن الكفر وتعذيبهما غير ثابت ومعنى الابتلاء معاملة الامتحان على سبيل الاستعارة التمثيلية كما مر تفصيله في تفسير قوله تعالى: ﴿وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم﴾ [البقرة: ٤٩] وسيجيء أيضاً فمن تعلم وعمل به كفر ومن تعلم ولم يعمل به ثبت على الإيمان.

قوله: (**وتمييزاً بينه وبين المعجزة**) وذلك لأن السحر شاع في هذا الزمان واستنبط الناس أموراً غريبة وادعوا النبوة وتحدوا بها فبعث الله تعالى الملكين لتعليم جنس السحر أو نوعه الذي كثر فيما بينهم ليتمكن سائر الناس من معارضته حتى يتميز للسحر من المعجزة قيل كان في زمن إدريس عليه السلام وعدم التعيين هو الأحسن لعدم القاطع في تعيينه مع عدم تعلق الغرض.

فعلى هذا يكون ﴿وما أنزل على الملكين﴾ عطف الخاص على العام ذكره مع دخوله في المعطوف عليه اشعاراً بأن هذا النوع من السحر لقوته كأنه خارج عن جنس السحر كقصة المسك في:

وإن تــفــق الأنــام وأنــت مــنــهــم

البيت.

قوله: أو على ما تتلو فيكون عطفاً لأحد نوعي السحر على الآخر.

قوله: وهما ملكان أنزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس أي امتحاناً لهم لتعلمه منهم فمن تعلمه وعمل به كان كافراً ومن تجنبه أو تعلمه لئلا يعمل به ولكن ليتوقاه كان مؤمناً كما ابتلي قوم طالوت بالنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني.

قوله: وتمييزاً بينه وبين المعجزة فإن الأمر الخارق للعادة إن صدر من نفس زكية بالتقرب إلى الرحمن مقروناً بدعوى النبوة فهو معجزة وإن صدر من نفس خبيثة بالتقرب إلى الشيطان فهو سحر.

قوله: (وما روي أنهما مثلا بشرين وركب فيهما الشهوة فتعرضا لامرأة يقال لها زهرة) استئناف نشأ مما قبله حيث أشعر طيب الله ثراه أنهما ملكان مأموران بتعليم السحر وأنهما معصومان فسأل سائل فماذا جوابكم عن هذه الرواية فأجاب بأنه محكي عن اليهود لا يعبأ به قطعاً تفصيله على ما نقله أرباب الحواشي أن الملائكة لما رأوا في زمن إدريس عليه السلام ما يصعد إلى السماء من الأعمال الخبيثة لبني آدم وذنوبهم الكثيرة عيروهم بذلك وقالوا هؤلاء الذين جعلتهم خليفة في الأرض يعصونك فقال تعالى: لو أنزلتكم إلى الأرض وركبت فيكم ما ركبت فيهم ارتكبتم ما ارتكبوه فقالوا سبحانك ما ينبغي لنا أن نعصيك فقال تعالى: اختاروا من خياركم أنزله إلى الأرض فاختاروا هاروت وماروت لكونهما من أعبدهم وأصلحهم فركب الله تعالى فيهما الشهوة كما ركبها فيهم وأهبطهما إلى الأرض وأمرهما أن يحكما بين الناس بالحق ونهاهما عن الشرك والقتل بغير حق والزنى وشرب الخمر والتزما ذلك وكانا يقضيان بين الناس بومهما فإذا أمسيا ذكرا اسم الله الأعظم فصعدا إلى السماء فاختصمت إليهما يوماً امرأة من أجمل النساء يقال لها زهرة وكانت من أهل فارس ملكة في بلدها فلما رأياها أخذت بقلوبهما فراوداها عن نفسها فأبت وانصرفت ثم عادت في اليوم الثاني ففعلا مثل ذلك فأبت وقالت لا إلا أن تعبدا ما أعبد تعني الصنم وتشربا الخمر فقالا لا سبيل إلى هذه الأشياء فإنه تعالى قد نهانا عنها فانصرفت وعادة في اليوم الثالث ومعها قدح من خمر **(فحملتهما على المعاصي والشرك)** فعرضت عليهما ما قالت الأمس فقالا الصلاة لغير الله تعالى عظيمة وقتل النفس عظيم وأهون الثلاثة شرب الخمر فشربا وسكرا وزنيا فلما فرغا رأيا إنساناً عندهما فقتلاه وسجدا للصنم فقالت لهما لن تدركاني حتى تخبراني بالذي تصعدان به إلى السماء قالا باسم الله تعالى الأعظم قالت فما أنتما بمدركاني حتى تعلمانيه فقال أحدهما لصاحبه علمها فقال إني أخاف الله تعالى فقال الآخر فأين رحمة الله تعالى فعلماها فدعت به **(ثم صعدت إلى السماء بما تعلمت منهما)** وصعدت إلى السماء فمسخها الله تعالى كوكباً وهما قد همَّا بالصعود إلى السماء فلم تطعهما أجنحتهما فعلما ما حل بهما فقصدا إلى إدريس عليه السلام وأخبراه بأمرهما وسألاه أن يشفع لهما إلى الله تعالى ففعل إدريس عليه السلام ذلك فخيرهما الله تعالى بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختار الأول لأنه منقطع عن قريب فهما يعذبان ببابل[١] فرده المصنف بقوله **(فمحكي عن اليهود)** فإنه[٢] معه شاهد على كذبه أما أولاً فلأن الزهرة مخلوقة عند خلق السموات وأما ثانياً فلأنه لا تعرض في هذه الرواية لكونهما منزلين للسحر وإنما أنزلا للحكم بين الناس وهو خلاف ما فهم من النظم الجليل وأما ثالثاً فلأن هذه الرواية ناطقة بأنهما خرجا عن صفة الملكية بسبب تركيب الشهوة فيهما وقد قال تعالى: ﴿وما أنزل على الملكين﴾ [البقرة: ١٠٢] والقول بأنه مجاز باعتبار ما كان ضعيف وأما رابعاً فلأن قول الملائكة ﴿فقالوا سبحانك﴾ الخ. بعد قوله تعالى لهم ولو ركبت فيكم

---

(١) وقيل فهما يعذبان ببئر بابل.

(٢) أي مع حكايته عن اليهود.

ما ركبت فيهم ارتكبتم تكذيب قول الله تعالى وعدم وثوق ما أخبره تعالى وحاشاهم عن مثل ذلك قيل وأما رواية هذه القصة فقد صححها السيوطي في النواهد قائلاً إنها رواية صحيحة مرفوعة من حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أخرجه أحمد في مسنده وموقوفة على علي وابن مسعود وابن عباس وغيرهم رضي الله تعالى عنهم بأسانيد عديدة صحيحة وقال ابن حجر في شرح البخاري لهذه القصة طرق تفيد العلم بصحتها انتهى وأجاب بعضهم بقوله يعني أن ما روي مروي حكاية لما قاله اليهود فبطلانه في نفسه لا ينافي صحة الرواية فاندفع بذلك شبهات كثيرة وإلا فيخالف للأدلة الدالة على عصمة الملائكة عن كل المعاصي لأن قولهم سبحانك ما ينبغي أن نعصيك ناشىء من عدم الاعتماد على قوله لو ركبت فيكم ما ركبت فيهم الخ وهذا لم يصدر من هاروت وماروت فقط حتى يقال إنه لما ركب فيهما الشهوة خرجا عن الملكية بل صدر هذا القول من الملائكة إما كلهم أو أكثرهم كما نطق به صدر هذه الرواية على أنهما ملكان حين صدر هذا القول منهما ينادي عليه سوق القصة أيضاً فالجواب بأنهما خرجا عن الملكية إنما يفيد في الجواب عن الاعتراض بأنهما زنيا وشربا الخمر الخ. دون الأول فقد غفل من تصدى لذلك ولو نوقش[1] في الجواب المذكور أي أن ما روي مروي حكاية الخ. بأنه لا يدل عليه سوق الحديث لا صريحاً ولا التزاماً لأمكن الجواب بأنه مخالف للأدلة الدالة على عصمة الملائكة أجمعين لما عرفت من أن فيها تكذيب الله منهم فتعارض ظاهراً هذه الرواية الأدلة القاطعة الدالة على عصمة الملائكة وقد عرف في الأصول أن شرط التعارض التساوي ولا يساوي خبر الآحاد للأدلة القاطعة فيترك العمل بها أو يعمل بها بالجواب[2] المذكور.

قوله: (ولعله من رموز[3] الأوائل وحله لا يخفى على ذوي البصائر) إشارة إلى جواب

قوله: ولعله من رموز الأوائل وحله لا يخفى على ذوي البصائر لعل حل الرمز أن المراد بالملكين العقل النظري والعقل العملي والمرأة المسماة بالزهرة هي النفس الناطقة النيرة الزاهرة في أصل نشأتها وتعرضها لهما تعليمهما لها ما يسعدها في النشأة الآخرة وحملها إياهما على المعاصي تحريضها اياهما بحكم الطبيعة المزاجية إلى السفليات المدنسة لجوهرهما وصعودهما إلى السماء بما تعلمت منهما هو عروجها إلى الملأ الأعلى ومخالطتها مع القدسيين

---

(١) حيث قال البعض ردا على مولانا أبي السعود حيث قال هذه الرواية باطلة لأنها تخالف الأدلة الدالة على عصمة الملائكة أن هذا مدفوع بأن الله تعالى لما ركب فيهما الشهوة خرجا عن الملكية فغلط غلطين الأول أن هذا القول لم يصدر منهما فقط كما ظنه والثاني أن هذا القول صدر منهما حين كونهما ملكين ولم يركب فيهما الشهوة بعد.

(٢) وهو أن ما روي مروي حكاية لما قاله اليهود فبطلانه في نفسه لا ينافي صحة الرواية.

(٣) قال مولانا خسرو كحل أنهم أشاروا به إلى الترغيب إلى الطاعات والترهيب عن ارتكاب المنهيات فإن الملك باتباعه الشهوة وارتكابه المعصية يهبط عن أوج القبول إلى حضيض الرد والمرأة الدنية برغبتها إلى الطاعة تترقى عن حضيض الرد إلى أوج القبول انتهى والله أعلم في كون هذا المعنى حل رموز هذا المبنى.

آخر غير ما ذكرنا لو سلم صحة هذه الرواية توفيقاً بين الأدلة يعني أنه لا نسلم صحة هذه الرواية ولو سلم صحتها فليست على ظاهرها ولعله من رموز الأوائل وحله على ما فهم من كلام أرباب الحواشي أن الروح الإنساني بأي معنى أريد وعدم الاطلاع عليه مختار جمهور المتكلمين في حد ذاته كالنور يشاهد به المعقولات والعقل عندنا قوة من قواه يتم به إدراك النفس الناطقة تلك المعقولات وهما عبرا بالملكين لأنهما إذا خليا وطبعهما فهما منبعان لكل خير ونفع معصومان عن كل شر وضر وخصوصاً بالتعبير عنهما بهاروت وماروت للتنبيه على كمال استعدادهما للخير والصلاح كما أنهما أصلحهم ولا يبعد أن هاروت أصلح من ماروت لأجل التقديم فالروح عبر عنه بهاروت والعقل عبر عنه بماروت وبهبوطهما إلى الأرض ابتلاء الروح المناسب للتجرد عن العوائق والعلائق بحلوله في الأجسام الظلمانية لتركبها من القوى الشهوانية البهيمية ومن القوى الغضبية السبعية والعقل لكونه من القوى تابعاً للروح وما داما في جلباب البدن قد أنزلا من أوج النور الذي كالسماء إلى حضيض الكثافة الذي هو كالأرض وبالمرأة هي النفس الأمارة بالسوء التي هي القوة الشهوانية[١] أو المراد بها البدن الذي يعشق الروح عشقاً جبلياً وهو كالزهرة في الجمال بالنسبة إلى النفس لتوقف كمالها عليه المعبر عن ذلك بعشق الملكين للمرأة الجميلة فاكتسبا بتوسط البدن المعاصي والشرك تحصيلاً للذات الحسية الفانية وبعد ذلك يتطهر ذلك البدن باكتساب الحسنات التي تذهب السيئات بعد التوبة النصوح التي هم كالاسم الأعظم

بسبب انتصاحها بنصحهما والله اعلم قال القاشاني التأويل أن شياطين الإنس هم المتمردون الأشرار الأقوياء من العصاة وشياطين الجن هم النفوس الأرضية المظلمة القوية والأوهام والتخيلات المحجوبة عن نور الروح القاضية لأمر العقل والشرع المتمردة عن طاعة القلب وما كفر سليمان بإسناد التأثير إلى غير الله والملكان هما العقل النظري والعقل العملي إذا احتجبا عن نور الحق بالميل إلى النفس والطبيعة وانتكسا في بئر الطبيعة لتوجههما إليهما باستجذاب النفس إياهما إليهما ببابل الصدر فعذبا بضيق المكان بين ابخرة حب الجاه وادخنة نيران الشهوات وابتليا بأنواع المتخيلات والموهومات الباطلة من السحر والطلسم والنيرنج وعمل الحيل والشعوذة وأشباه ذلك وقولهما ﴿إنما نحن فتنة فلا تكفر﴾ [البقرة: ١٠٢] إشارة إلى بقية الملكوتية وقوة سنخها النورية فيهما فإن العقل دائماً ينبه صاحبه إذا صحا عن غفلته على المصالح والمفاسد ويميز بينهما وينهى عن الكفر والاحتجاب بين المرء وزوجه وبين الروح والنفس بتكدير القلب باستعمال هذا العلم في المفاسد والمناهي وتصور إسناد التأثير إليه ما يضرهم بزيادة الاحتجاب وغلبة هوى النفس ولا ينفعهم كسائر العلوم في رفع الحجاب وتزكية النفس وتحليتها ما له في الآخرة أي في العالم الروحاني من نصيب لإقباله على العالم السفلي وبعده عن ذلك العالم بتكدر جوهر قلبه ولو آمنوا برؤية الأفعال من الله تعالى وألقوا الشرك بنسبة التأثير إلى غيره لشيء يسير في الأرواح الروحية والمواهب الإلّهية والفتوحية خير.

---

(١) فإن النفس الأمارة قد تطلق على القوة الشهوية كما صرح به في التلويح.

ويتوسط ذلك ترقي الروح والعقل إلى مرتبة الأوج وعبر عن ذلك بتعلم تلك المرأة منهما الاسم الأعظم وأريد بصعودها إلى السماء رجوعها إلى ربها راضية مرضية وبمسخها نجماً صيرورتها نورانية والمراد من استمداد الملكين من إدريس عليه السلام استمداد الروح والعقل المبتلين بتعلق البدن من صفة الرحمانية والغفرانية لأن الأنبياء عليهم السلام رحمة من الله على عباده والسبب للمغفرة وخص إدريس من بينهم لكثرة درسه إذ روي أنه تعالى أنزل عليه ثلاثين صحيفة وأنه أول من خط بالقلم الذي يحصل به نظام العالم ونظر في علم النجوم[١] والحساب[٢] وأريد بمنعهما عن السماء وبكونهما محبوسين في بئر بابل ابتلاء الروح والعقل بجوف البدن السفلي فإنهما مودعان في جزأين كائنين في جوف البدن وكون البئر ببابل إشارة إلى أن ما يشبه البئر متحقق في الفطرة الإنسانية وهو جوفه كما عرفته وتخصيص بابل لأن أرض بابل تسمى الآن خطة بغداد صارت بعد ظهور الدولة الإسلامية دار الخلافة وآدم خليفة الله في أرضه وكذا أولاده إلى قيام الساعة ولعل الأوائل الذين هم أصحاب الرموز واللطائف اطلعوا بفراستهم ورياضتهم أو بأرصادهم على كونها دار السلطنة والخلافة في الزمان الآتي فاختاروا في رموزهم تلك البلدة وكونهما معذبين إلى يوم القيامة إشارة إلى ابتلائهما بالكدورات البشرية إلى الموت فإنهما محبوسان في قفص البدن إلى مفارقتهما عنه وهو الموت فإنهما يتخلصان عن ذلك الحبس بالموت[٣] كما يتخلص الملكان عن الحبس بالقيامة الكبرى فيعودان إلى روضة ونعيم وإلى سرور دائم ومنزل كريم ومن هذا التقرير اتضح أن حمل عذابهما على الحبس في بئر بابل أولى من أن يقال فأوحى الله تعالى إليهما أن ائتيا بابل فخسف بهما فهما منكوسان بين السماء والأرض يعذبان إلى يوم القيامة ومع ذلك حله على تقدير الرموز يفهم من التقرير المذكور قيل[٤] وللصوفيين أن يأولوا شربهما الخمر بتكيف الروح والعقل بالعشق[٥] الإلهي ووقاعهما بها اشتغالهما بالعمل الذي ينتج الولد القلبي وقتلهما النفس بإفناء الوجود ويعبر عنه بالفناء في الله وسجودهما للصنم بوصولهما إلى الحقيقة المحمدية التي هي غير الذات من وجه مع مناجاتهما لها وتعلمها منهما الاسم الأعظم بوصول النفس بإعانة الروح والعقل إلى مرتبة علم اليقين وهي مشاهدة[٦] جميع الأشياء على ما هي عليه دفعة واحدة وصعودها إلى جانب السماء بوصولها إلى مرتبة عين اليقين وهي مشاهدة جميع الأشياء مع مفيضها ووصولها إلى السماء بوصولها إلى مرتبة حق اليقين وهو التلاقي بالمفيض ويعبر عنه بالبقاء

---

(١) الذي يعرف به أوقات الصلاة والقبلة.

(٢) الذي يعرف به تقسيم المواريث والانصباء ومقادير الأعداد التي تكثر جداً.

(٣) الأولى والمراد بقتلهما قتل القوة الشهوية التي هي حاصرة عند كل أحد.

(٤) إلا على شربهما الخمر مأول بتكيف الروح والعقل بالمعارف الإلّهية.

(٥) يضربان بسياط الحديد إلى قيام الساعة قاله أبو السعود.

(٦) أي أن جميع الأشياء تكون مشاهدة دفعة واحدة فوجوده ما دامت النفس في جلبان البدن منظور فيه بل صرح العلماء بخلافه.

بالله وصيرورتها زهرة باستغراقها في نور الجمال الذي هو غاية السلوك فإن زهرة[1] كوكب أثبتوا له حسن الصورة وما يتعلق بالطرب وأما تأويل استمدادهما من إدريس عليه السلام وما بعده فعلى ما ذكرناه آنفاً وعلم من مجموع البيان أن التمثيل للنفوس الفاضلة وأبدانهم في حال سلوكها دون النفوس الفاضلة حال المفارقة عن الأبدان وحاصل ما ذكر في حل الرموز أن بدن الإنسان كالمرأة لأن الروح مع قوته العقلية عاشقان به فهو معشوق كالمرأة الجميلة والروح والعقل كالملكين في كونهما نورين فكما أن المرأة تصير نورانية بعد ما كانت مظلمة كذلك البدن بواسطتهما يصير لطيفاً منوراً بعد ما كان كثيفاً مظلماً وكما أن الملكين يحبسان بسبب تلك المرأة حتى تقوم القيامة الكبرى ثم تحصل لهما النجاة والفوز إلى ما كان لهما في أول الحالات كذلك الروح وتابعه العقل يحبسان في البدن حتى تقوم القيامة الصغرى وهو الموت فكما اكتسبت المرأة الكمال بمقارنة الملكين كذلك البدن يبلغ إلى كماله بسببهما فانظر إلى جزالة هذا المعنى من المبنى الذي صدر من معدن البلاغة والصفاء ثم تفكر في استخراج لطائفه من موقعه وفي رده إلى محله والله ولي دينه.

قوله: (**وقيل رجلان سيما ملكين باعتبار صلاحهما**) مرضه لعدم ملائمته قوله وما أنزل على الملكين والرواية المذكورة لأنك قد عرفت أن الرواية صحيحة وإن كان المروي غير صحيح ظاهراً (**ويؤيده قراءة الملكين بالكسر**).

قوله: (**وقيل ما أنزل نفي معطوف على ما كفر سليمان وتكذيب لليهود في هذه القصة**) والجامع كون كل منهما تكذيب لهم في نسبتهم السحر عمن تبرأ منه مرضه لما ذكرنا من الرواية وحل الرموز وأيضاً قوله ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ﴾ الآية يأبى عنه ظاهراً وكذا ما بعده.

قوله: (**ببابل ظرف**) فالباء بمعنى في (**أو حال من الملكين**) ومآله ما سبق (**أو الضمير**) أي أو حال من الضمير (**في أنزل**) الراجع إلى ما على أن تكون موصولة كما هو الصحيح ولا حاصل له عند التأمل ولذلك أخره.

قوله: وقيل ما أنزل نفي أي قيل إن ما في وما أنزل للنفي وهو عطف على كفر سليمان تقديره وما كفر سليمان ولم ينزل الله السحر على الملكين وهذا القول يكذبه قوله ﴿وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة﴾ [البقرة: ١٠٢] فلا تكفر وقوله ﴿فيعلمون منهما ما يفرقون به﴾ [البقرة: ١٠٢] هكذا قالوا أقول جوابه ما قال القاضي فيما بعد ومن جعل ما نافية ابدلها من الشياطين بدل البعض.

قوله: ظرف أو حال أي ببابل ظرف لغو متعلق بأنزل أو ظرف مستقر حال من الملكين أي أنزل على الملكين كائنين في بابل أو حال من الضمير في أنزل أي وما أنزل حال كونه في بابل.

---

(١) إشارة إلى تخصيص الزهرة بالذكر لكن في قوله وأثبتوا له الخ غير مسلم لا سيما بالنسبة إلى النيرين ولعل التخصيص هو أن العارف بالله تعالى كلما القى عصاه بدا له سفر وإن سفره لم يتم بعد ولا نهاية له حتى يصير كالزحل والمشتري بل كالشمس التي نورها يستر نور غيرها.

قوله: (والمشهور أنه بلد من سواد الكوفة) وفي اللباب وقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه بابل أرض الكوفة[1] بلا ذكر السواد سميت بذلك لتبلبل السنة الخلائق بها وذلك أن الله تعالى أمر ريحاً فحشرتهم بهذه الأرض فلم يدر أحد ما يقول الآخر ثم فرقتهم الريح في البلاد يتكلم كل أحد بلغة والبلبلة التفرق وقيل لتبلبل السنة الخلق عند سقوط صرح نمرود وهي بابل العراق انتهى. ويستفاد منه أن بابل قبل ذلك لا تسمى بابل وفيه تأمل فقوله والمشهور أنه بلدة من سواد الكوفة إشارة إلى الاختلاف المذكور.

قوله: (عطف بيان للملكين ومنع صرفهما للعلمية والمعجمة) أو بدل منهما بدل الكل **(ولو كانا من الهرت والمرت بمعنى الكسر لانصرفا)** ولكن القراءة على منع الصرف وأيضاً لا معنى للكسر هنا ومراده رد على ما زعمه.

قوله: (ومن جعل ما نافية) فيه إشارة إلى ضعفه **(أبدلهما من الشياطين بدل البعض)** والعائد محذوف أي هاروت وماروت منها وعلى هذا القول فهما ليسا ملكين ولظهوره لم يتعرض له.

قوله: (وما بينهما اعتراض) وجه الاعتراض الرد على اليهود في تلك القصة **(وقرىء بالرفع على هاروت وماروت)** على أن يكون المراد بهما الملكين. **(وما يعلمان)** صيغة المضارع لحكاية الحال الماضية **(من أحد)** من مزيدة للمفعول به وهمزته أصلية غير مبدلة من الواو ولا يقع في الإيجاب أصلاً كما في التلويح أو بدون كل كما في المطول ومعناه ما يصلح لأن يخاطب مذكراً أو مؤنثاً مفرداً أو غيره فلوقوعه في سياق النفي يفيد الاستغراق فزيادة من التأكيد ذلك الاستغراق.

قوله: ولو كان من الهرت والمرت بمعنى الكسر لانصرفا لأن علة منع صرفهما إنما هي العجمة والعلمية وحين كونهما مشتقين من الهرت والمرت يكونان عربيين لا اسمين اعجميين فانصرفا لفقد منع علة الصرف وقيل الهرت من هرب اللحم إذا طبخه وهرت الثوب إذا مزقه وهرت عرضه طعن فيه والمرت مفازة لا نبات فيها.

قوله: ومن جعل ما نافية أبدلها من الشياطين أي من الشياطين في قوله تعالى: ﴿ولكن الشياطين كفروا﴾ [البقرة: ١٠٢] فيكونان داخلين في جملة الشياطين الذين كفروا يعلمون الناس السحر فالمعنى حينئذٍ ولكن هاروت وماروت كفرا باستعمال ما يتلو الشياطين على ملك سليمان من السحر ويعلمان الناس السحر ولم يتزل عليهما السحر وعلى هذا تكون اللام في الملكين للعهد والمعهود هاروت وماروت لسبق ذكرهما معنى ورتبة. أقول فيه بعد أما أولاً فللفصل بين البدل والمبدل منه وأما ثانياً فلجعل هاروت وماروت من الشياطين إلا أن يذهب إلى ما رواه ابن عباس أن من الملائكة ضرباً يتوالدون فيقال لهم الجن ومنهم إبليس.

---

(١) وقيل جبل نماوند كما في أبي السعود وقيل دنباوند كما في اللباب.

قوله: (فمعناه على الأول) أي على كونهما ملكين **(وما يعلمان أحداً)** أسقط لفظة من لما ذكرنا من أنه يفيد التأكيد دون نفس الاستغراق **(حتى ينصحاه)** قبل التعليم **(ويقولا له)** هذا القول منهما هو النصح له لا شيء مغاير له كما يوهمه العطف بل عطف تفسير له فعدم تعليمهما إياه للنصح فإذا تحقق النصح المذكور يوجد التعليم منهما فمفهوم الغاية معتبر اتفاقاً لكن عندنا بطريق إشارة النص عند الشافعي بطريق مفهوم المخالفة صرح به النحرير في التلويح في بحث التعارض والترجيح والمعنى فيعلمانه بعد النصح والإيقاظ ﴿فيتعلمون منهما﴾ [البقرة: ١٠٢] الآية.

قوله: (إنما نحن ابتلاء) أشار إلى أن الفتنة الامتحان والاختبار ولكونها في الأصل مصدراً جعلت مفردة مع أن المحكوم عليه مثنى وحمله عليهما مواطأة للمبالغة كرجل عدل والقصر المستفاد من إنما يفيد زيادة تلك المبالغة ولكونه قصر الموصوف على الصفة لا يكون القصر إضافياً أي وما شأننا في ذلك التعليم إلا الامتحان لا التعليم لبيان جواز العمل به ومن قال والقصر لبيان أنه ليس لهما فيما يتعاطيانه شأن سواها لينصرف الناس عن تعلمه فقد أراد به قصراً حقيقياً ادعائياً لا حقيقاً فمآله يرجع إلى ما ذكرناه قوله **(من الله)** أي مأذونين من طرف الله تعالى أو مأمورين أو منصوبين منه تعالى لا برأي منا قوله **(فمن تعلم منا)** بيان كونهما امتحاناً منه تعالى **(وعمل به كفر)** لأن فيه تكلما بالكلمات وأفعالاً تؤدي إلى الكفر كما سبق توضيحه في قوله والسحر ما يستعان في تحصيله الخ لا المطلق **(ومن تعلم وتوقى عمله)** وحفظ نفسه عن العمل به وإنما تعلمه ليعلم الصادق من الكاذب والساحر من النبي **(ثبت على الإيمان فلا تكفر لاعتقاد جوازه والعمل به)** فلا يضر تعلمه لمخالفة الإذعان كما سبق من المصنف حيث قال تمييزاً بينه وبين المعجزة أو اتخذه ذريعة للاتقاء عن الاغترار بمثله ومن هذا قيل عرفت الشر لا للشر بل لتوقيه.

قوله: (وفيه دليل على أن تعلم السحر وما لا يجوز اتباعه غير محظور) بل قد يكون

قوله: فمعناه على الأول أي على أن ما في وما انزل موصولة صرف رحمه الله معنى فتنة على الوجه الأول إلى ظاهره من معنى المصدر وعلى الثاني إلى معنى المفعول فوجه ذلك أن إنزال السحر عليهما على الأول متحقق ثابت وليس ذلك الإنزال إلا لحكمة ابتلاء الناس وامتحانهم ليتميز به من تعلمه وعمل به وكفر ممن يتعلمه ولا يعمل به ولا يكفر وعلى الثاني منفي لكنهما داخلان في جملة الذين كفروا يعلمون الناس السحر وحينئذٍ يكونان من المفتونين بالكفر وعمل السحر ولذا قال في تفسير الآية على الوجه الثاني إنا مفتونان فلا تكن مثلنا فلا تكفر على الأول نهي عن عمل السحر على سبيل الكناية لما أن الكفر لازم عمل السحر فتوسل بالنهي عن اللازم إلى النهي عن الملزوم والمعنى فلا تعمل عمل السحر فتكفر وعلى الوجه الثاني نهي عن ارتكاب الكفر نفسه فتكون لا تكفر حقيقة مستعملة في معناها مراداً قصداً أصلياً.

قوله: وفيه دليل على أن تعلم السحر وما لا يجوز اتباعه غير محظور وجه دلالة الآية حينئذٍ على ذلك المعنى افادتها معنى أن من تعلم السحر ولم يعمل به ثبت على الإيمان ولا يكفر على ما

نافعاً قال المصنف في سورة الشعراء في تفسير قوله تعالى: ﴿فألقي السحرة ساجدين﴾ [الشعراء: ٤٦] لعلمهم بأن مثله لا يتأتى بالسحر وفيه دليل على أن منتهى السحر تمويه وتزويق يخيل شيئاً لا حقيقة له وأن التبحر في كل فن نافع (**وإنما المنع من اتباعه والعمل به**) قيل وجه الدلالة أن قوله فلا تكفر لما أفاد كون السحر كفراً وجب التحرز عنه ولا يكمل التحرز عنه قبل العلم به ولهذا بين الفقهاء في كتبهم ألفاظ الكفر انتهى وهذا غريب لأن عمل السحر إنما يكون بالتبحر في علم السحر فمن لم يعلم ذلك العلم لا يحتمل وقوعه في تلك الورطة فالاحتراز عنه بدون العلم أكمل منه مع العلم وقياسه على ألفاظ الكفر عجيب جداً لأنها كثيرة الوقوع في الألسنة والمحاورات فأين الثرى من الثريا وما نقله عن الراغب من قوله قال الراغب قد ثبت أن الحكمة معرفة الصدق والكذب في الأقوال والخير والشر في الأفعال وتجنب الكذب والشر فمعرفة الكذب والشر إذا واجبة كوجوب معرفة الصدق والخير بل لا تتم معرفة أحدهما إلا بالآخر فتعريفهما واجب وإنما المستقبح تعاطي الكذب والقبيح وإذا كان كذلك فلا ضير أن يبعث الله تعالى من قبله في وقت يكثر الاستغواء بالسحر من يبينه على وجه احتياله فيزول عن الناس الشبه فغير مؤيد لما ذكره من قوله ولا يكمل الاحتراز عن السحر قبل العلم به إذ أفاد أن تعلمه جائز في وقت تمس الحاجة إليه وعلم السحر معرفة كونه شراً تكفي في الاحتراز عنه قيل فيه نظر إذ هو خلاف قول الفقهاء فإنهم لم يجوزوا تعليم السحر وتعلمه انتهى ولك أن تقول ماذا يقول الفقهاء في توجيه قوله تعالى: ﴿وما يعلمان من أحد﴾ [البقرة: ١٠٢] الآية المنبئة عن جواز تعليم السحر وتعلمه إذ التعليم الحقيقي لا ينفك عن التعلم فلا جرم في التوفيق بين ما قاله الفقهاء وبين الجواز المستفاد من هذه الآية الكريمة بما ذكرناه من أن معرفة الشر لا للشر بل لتوقيه جائزة ولقصد التوسل إلى وصول الحق جائز أيضاً كسحرة فرعون فإنهم آمنوا لكونهم عارفين بالسحر وأن ما أتى به موسى عليه السلام ليس بسحر وأما غيرهم من الجاهلين بالسحر فلم يؤمنوا لعدم تمييزهم بين السحر والمعجزة فأي فائدة أعظم من هذا وقد نقلنا عن المصنف أن التبحر في كل فن نافع وأما مراد الفقهاء فحين خلوهم عن مثل هذه الفائدة الجليلة أو عن النية الصحيحة النافعة فحينئذٍ لا ريب في حرمته وقد نقلنا عن الروضة الخلاف في حرمة تعليم السحر وتعلمه ولعل منشأ الخلاف ما ذكرناه ويؤيد ما

ذكره ويستفاد منه بطريق المفهوم أن تعلم ما لا يجوز اتباعه غير محظور ما لم يعمل بموجبه نقل الطيبي عن صاحب الروضة أنه قال وراءه العلوم الشرعية أشياء تسمى علوماً منها محرم ومكروه ومباح فالمحرم كالفلسفة والشعبذة والتنجيم والرمل وعلوم الطبيعيين وكذا السحر على الصحيح وتتفاوت درجات تحريمه والمكروه كإشعار المولدين المشتملة على الهزل والبطالة والمباح كأشعارهم التي ليس فيها سخف ولا ما ينشط إلى الشر ويثبط عن الخير قال الشيخ الإمام التوريشي في وصية أوصى بها بعض من أخذ منه أوصيته أن يسد سمعه عن أباطيل الفلاسفة فضلاً عن الاصغاء والتعلم منها فإنها لم تزل مشؤومة على أهلها ولو مزجت كلمة منها بالبحر لمزجته ثم إنها لا تثمر إلا الهوان في الدنيا والخزي في الآخرة نعوذ بالله من ذلك.

ذكرنا ما قاله صاحب الكشاف إنه كما لا يحرم تعلم علم الفلاسفة المنصوب للذب عن الدين برد الشبهة وإن كان أغلب أحواله التحريم كذلك تعليم السحر وتعلمه أن فرض فسوهما في طرف وأريد تبيين فساده لهم ورجوعهم إلى الحق وهذا لا ينافي إطلاقهم القول بالتحريم ومن قال بوجوب تعليمه وتعلمه كالإمام الرازي كما نقله بعضهم عنه إذا مست الحاجة إليه بحيث لا يندفع المحظور إلا به كدفع المسحورية عن نفسه أو عن نفس مسلم آخر أو لتمييزه بين الحق والباطل وما نقله بعضهم عن علي رضي الله تعالى عنه من أنهما كانا يعلمان تعليم إنذار لا تعليم دعاء كأنهما يقولان لا تفعل كذا وكذا والصحيح من مذهب أصحابنا أن تعلمه حرام مطلقاً فحجة عليه لا على المصنف فإن قول علي رضي الله تعالى عنه يقتضي أن يكون تعليم الإنذار مباحاً بل واجباً لأنهما أرسلهما لتعليم الإنذار وتعلمه غيرهما منهما وأمره تعالى بذلك يتبادر منه الوجوب ولئن منع فلا أقل من الإباحة.

قوله: **(وعلى الثاني)** أي على تقدير كون المراد بهما رجلين صالحين فحينئذٍ يكون معنى قولهما فلا تكن مثلنا لا تكن مثلنا في تعليم السحر لأنا مبتلون بالسحر وتعليمه لحكمة دعت إليه مع التجنب عن عمله فلا تكفر بعمله[1] **(ما يعلمانه حتى يقولا إنا مفتونان)** وهذا مقتضى الصلاح لكن أكثر أرباب الحواشي ذهبوا إلى أن المراد بالثاني كون ما نافية فحينئذٍ يكون المراد بالأول كون ما موصولة سواء أريد بهما ملكان أو رجلان صالحان كأنهم نظروا إلى قوله **(فلا تكن مثلنا)** فإن الظاهر فلا تكن مثلنا فإن الظاهر فلا تكن مثلنا في الكفر فلا جرم حينئذٍ أن المراد بهما الشياطين وقد عرفت استقامة المعنى على تقدير كون المراد رجلين صالحين وفي تفسير أبي السعود وأما ما قيل من أن ما في قوله تعالى: ﴿وما أنزل﴾ [البقرة: ٤] الخ نافية والجملة معطوفة على قوله تعالى ﴿وما كفر سليمان﴾ [البقرة: ١٠٢] جيء بها لتكذيب اليهود في القصة أي لم ينزل على الملكين إباحة السحر وأن هاروت وماروت بدل من الشياطين على أنهما قبيلتان من الجن خصتا بالذكر لأصالتهما وكون باقي الشياطين اتباعاً لهما وأن المعنى ما يعلمان أحداً حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر فتكون مثلنا فيأباه أن مقام وصف الشياطين بالكفر وإضلال الناس مما لا يلائمه وصف رؤسائهم بما ذكر من النهي عن الكفر مع ما فيه من الإخلال بنظام الكلام فإن الإبدال في حكم تنحية المبدل منه انتهى. والمخلص عن ذلك الإشكال حمل الثاني على ما ذكرناه من أن المراد به رجلان صالحان ولم يلتفت إلى احتمال كون ما نافية لكمال ضعفه كما هو عادته حيث ذكر الوجوه أولاً ثم سكت في توضيح المعنى عن بعضها تنبيهاً على سخافته وعدم ملائمته للمقام وأما القول في دفع اعتراض مولانا أبي السعود بأنه

---

(١) قوله بعمله لأن تعليم السحر وتعلمه لمصلحة دينية أو دنيوية ليس بكفر ما لم يعتقده حلالاً وأما عمله فكفر كما عرفته غير مرة وإلى ذلك أشار المصنف بقوله فمن تعلم منا وعمل به كفر الخ فكانا رجلين صالحين يقولان لا تكن مثلنا في تعليم السحر إذ يخاف منه الوقوع على الإثم والكفر وإن كنا محفوظين في ذلك.

لم لا يجوز أن يكون بعض رؤسائهم مأمورين بأن يقولوا ذلك القول إظهاراً لغاية قبح السحر ونزول نهاية العقوبة على من ارتكب العمل به بعد هذا التنبيه فضعيف لأنه بعد تمكين سائر الشياطين من تعليمه إغواء وإضلال لا فائدة في هذا الأمر لرؤسائهم على أنهم في مخالفة الأمر كالعلم لها وإن سلم الأمر منه تعالى فلا يناسب لجزالة النظم الجليل مثل هذا الاحتمال الواهي مع تحقق الاحتمال العالي فيتعلمون عطف على الجملة التي فهمت من الغاية كما عرفت من أن مفهوم الغاية متحقق بالاتفاق كأنه قيل يعلمان بعد النصح.

قوله: (فيتعلمون) الفاء للسببية إذ التعليم سبب عادي للتعلم والضمير لأحد لأنه قد عرفت أنه فيه مساوٍ استعماله في المفرد وغيره لا سيما إذا وقع في سياق النفي فيعم عموم الشمولي دون البدلي بمعونة ما ذكرنا من استواء المفرد وغيره وإلى هذا أشار بقوله **(الضمير لما دل[1] عليه من أحد)**.

قوله: (أي من السحر) أي لفظة ما موصولة عبر به للاختصار **(قوله ما يكون سبب تفريقهما)** إشارة إلى أن الباء سببية تفيد أن مدخولها سبب عادي إن استعمل السحر المذكور خلق الله تعالى بطريق جري العادة ذلك التفريق وقدم المرء لأنه المباشر للتفريق فإن السحر يكون سبباً أولاً للتباغض والنشوز بينهما وهما يؤديان إلى التفريق بالتطليق وهو فعل الرجل ولا يظن أن السحر مؤثر لأنه خلاف مذهب أهل الحق وسيشير إليه المصنف الزوج يطلق على الرجل والمرأة والمراد هنا المرأة وعبر بالمرء دون الرجل للتنبيه على أن مثل هذا لا يليق بالرجولية. **(وما هم بضارين به)** أي بما استعملوه من السحر جملة احتراسية جيئت لدفع الوهم **(من أحد)** أي أحداً والجملة لدوام النفي لا لنفي الدوام.

قوله: (لأنه) أي السحر **(وغيره من الأسباب غير مؤثرة بالذات)** وذكر غيره للكشف

قوله: الضمير لما دل عليه من أحد بيان لوجه رجوع ضمير الجمع في فيتعلمون إلى المفرد الذي هو لفظ أحد يعني أن النكرة إذا وقعت في حيز النفي تعم واحد نكرة وقعت في سياق النفي فتعم وأكد عمومها بلفظ من فلما دل على معنى العموم والجمعية جمع ضميره العائد إلى أي من السحر ما يكون سبب تفريقهما يريد أن المراد بما في ما يفرقون به نوع من السحر وهو ما يكون سبباً للتفريق بين الزوجين المعنى فيتعلمون من هذين الملكين سحراً به يفرقون بين الزوجين أي يوقعون التفريق بينهما.

قوله: لأنه وغيره من الأسباب غير مؤثرة كما قيل بالعجمي:

آن مسبب هي رسدهر خير وشر ‌ ‌ ‌ نيست أسباب ووسا يطرا اثر

والفصل بالظرف هو به لما جازت الإضافة بالفصل بغير الظرف كما في قوله:

بين ذراعي وجبهة الأسد

---

(١) قيل والمراد لما دل عليه من أحد وهو الناس وليس أحد ههنا في معنى الجماعة لقوله فلا تكفر وإذا لم يكن أحد في معنى الجماعة فكيف يدل على الناس بل يدل على الإنسان.

التام عن غرضه قوله (بل بأمره تعالى) إشارة إلى أن معنى إذن الله تعالى أمره أي فعله ولذا عطف عليه (قوله بجعله) أي خلقه لأنك قد عرفت أن الإذن إذا أسند إليه تعالى يراد أمره في صورة القول والتيسير في صورة الفعل وأصل معناه الإعلام بإجازته والرخصة ولم يذكر التيسير لأن المقام لا يناسبه.

قوله: (وقرىء بضاري على الإضافة إلى أحد وجعل الجار جزءاً منه والفصل بالظرف) قرأ الأعمش وقال ابن جني إنه من أقبح الشواذ للفصل بين المضاف والمضاف إليه بالظرف وهو به ثم جعل المضاف إليه الجار والمجرور جميعاً وجعل من مقحماً لتأكيد معنى الإضافة كاللام في إباله لا وجه له لأن هذه إضافة لفظية إلى المفعول وليست بمعنى من وأيضاً من هذا الاستغراق النفي وليست هي المقدرة في الإضافة حتى تكون تأكيداً لها وما قاله بعض المتأخرين رداً على الشيخين وقرىء بضاري على حذف النون من اسم الفاعل وإن لم يكن فيه ال قال أبو حيان له نظير في نثر العرب ونظمها فمدفوع[1] بأن ابن جني ثقة في هذا الفن وقد صرح بالإضافة فلا يعبأ بقول من خالفه.

قوله: (لأنهم يقصدون به العمل) والعمل به كفر ولا ضرر فوقه **(أو لأن العلم يجر إلى العمل غالباً)** وإن لم يقصدوا به العمل ولا ينفعهم بيانه لتمحضه في الضرر ولا يشوبه نفع ما فإن بعض الأشياء يضر من وجه وينفع من وجه وهو ليس كذلك.

قوله: (إذ مجرد العلم به غير مقصود) فإنه علم يقصد به العمل فإذا لم يعمل به جره إلى الكفر لا نفع لتعلمه وأما العلم الذي يكون المقصود به الاعتقاد فقط دون العمل فنافع

كانت الإضافة بالفصل بالظرف أجوز لما في الظروف من الاتساع حيث يجوز فيها ما لا يجوز في غيرها قال ابن جني هذا من أبعد الشواذ وامثل ما يقال فيه أن يكون وما هم بضاري أحد به ثم قدم الظرف وفصل به بين المضاف والمضاف إليه وهو ضعيف لأن ذلك إنما يجوز في الشعر نص عليه الزمخشري في المفصل ولما كان مانع آخر وهو من جعله جزءاً من المجرور وهو دفع لفظي لم يعتمد على أصل معهود قيل يقرب هذا من قول سيبويه في لا أبا لك على الإضافة واللام لتأكيد الإضافة وجه قربه منه أن يقال زيد من لتأكيد الإضافة كما زيد اللام في لا أبا لك على قول سيبويه لتأكيدها.

قوله: لأنهم يقصدون به العمل لعل هذا دفع سؤال عسى يرد على ظاهر الآية فإنه قد افادت الآية المتقدمة أن تعلم السحر غير ضار إن لم يعمل به وهذه الآية دلت على أن تعلمه ضار فدفعه بوجهين الأول أن المراد بالتعلم هنا على قصد العلم وهو ضار لأن العزم على المعصية معصية وإن لم تفعل كأحاديث النفس المحظور فعلها شرعاً فإنها لا تبعة فيها ما لم يعزم على فعلها لأنها لا يمكن التوقي والتحرز عنها لكونها مما تقتضيه الجبلة البشرية لا اختيار لأحد فيها والوجه الثاني قوله أو لأن العلم يجر إلى العمل غالباً وهو ظاهر.

---

(١) نعم إن ثبت ما ذكره يكون راجحاً لأن فيه محذوراً واحداً وفي اختيار الشيخين محذورين.

(في الدارين) والسحر ليس كذلك **(ولا نافع في الدارين)** أما في الآخرة فظاهر وأما في الدنيا فإنما ينفع إذا عمل به وهو ممنوع **(وفيه أن التحرز عنه)** أي عن تعلمه **(أولى)** لخلوه عن الفائدة بل قد يضر بتعاطي العمل به وفيه نوع مخالفة لما ذكره في سورة الشعراء من قوله وإن التبحر في كل فن نافع لتسببه إلى خير محض كتسبب الحذاقة في فن السحر لإيمان السحرة وأما من لم يعرف السحر فقد حرموا من الإيمان فأي أعظم من ذلك فالوجه أن النفي هنا لنفي الدوام لا لدوام النفي أي لا يعطى النفع على الدوام بل ينفع لبعض الأنام فحينئذٍ يباح له تعلمه أو يجب له كما نقل عن الإمام الرازي وقد فصل سابقاً بما لا مزيد عليه وبذلك يحصل التوفيق بين المسلكين وارتفع النزاع بين الفريقين.

قوله: (أي اليهود) الذين حكيت جناياتهم من الفرق المذكورة خلا من آمن منهم.

قوله: (أي استبدل) إشارة إلى أن اشترى استعارة تبعية وقد مر غير مرة قوله ﴿ما تتلو الشياطين﴾ [البقرة: ١٠٢] بيان مرجع الضمير بكتاب الله أي التورية الباء داخلة في المتروك أي تركوا العمل بكتاب الله واشتغلوا بكتب السحر التي تقرؤها وقد مر وجه تركهم التورية ويحتمل أن يكون المراد بالكتاب القرآن وأشار إلى أن المفعول الثاني المعدى بالباء محذوف لدلالة ما سبق عليه وهو قوله تعالى ﴿نبذ فريق﴾ [البقرة: ١٠١] الآية **(أي استبدل ما تتلو الشياطين بكتاب الله)**.

قوله: (والأظهر أن اللام) أي في لمن اشتراه **(لام الابتداء)** لا للقسم وأما الأولى فللقسم وفيه إشارة إلى الرد على أبي البقاء حيث قال لمن اشتراه اللام ههنا هي التي يوطأ بها القسم مثل لئن في قوله تعالى: ﴿لئن لم ينته المنافقون﴾ [الأحزاب: ٦٠] فإنه مخالف لكلام الجمهور وإنما الموطئة هي لام لقد علموا قيل والأظهر أنه في الموضعين لام الابتداء خلافاً للكوفيين حيث قالوا إنها لام القسم وليس عندهم في الوجود لام الابتداء قال الرضي الأولى كون اللام في لزيد قائم لام الابتداء مفيدة للتأكيد ولا يقدر القسم كما فعله الكوفيون لأن الأصل عدم التقدير والتأكيد المطلوب من القسم حاصل من اللام ومن هذا تبين فساد ما قيل إن معنى قوله والأظهر أنه أظهر من جعله تأكيد اللام في لقد علموا لأن التأسيس خير من التأكيد إذ لا تأسيس على تقدير لام الابتداء أيضاً على أن بناء الكلمة على حرف واحد لا يكرر وحده بل مع عماده إلا في ضرورة الشعر على ما في الرضي وقال

قوله: وفيه أن التحرز عنه أولى هذا المعنى مأخوذ من الآية بطريق المفهوم لا بالمنطوق لأن ظاهر المعنى الاخبار بأن علم السحر ضار غير نافع لهم وأما أولوية التحرز عنه فمستفادة من دلالة العقل فإن العقل حاكم بأن الأمر الضار واجب التوقي عنه.

قوله: والأظهر أن اللام لام الابتداء وجه كونه أظهر أن المقام مقام التأكيد فإذا أكد علمهم بذلك بلام الابتداء بعد توكيده بالقسم المدلول عليه باللام الموطئة للقسم في ولقد كان أوكد وإنما قال والاظهر لأن فيه وجهاً آخر وهو فسره على وجهين أن يحمل اللام في لمن على تكرير اللام الأولى وهذا مرجوح إذ ح يكون في الكلام تأكيد واحد فحسب وهو التأكيد القسمي.

أيضاً لام الابتداء يدخل على المبتدأ وعلى المضارع وكثر دخوله على الماضي مع قد وبدونه يمتنع وعلى خبر المبتدأ إذا تقدم عليه أو على معمول خبر المبتدأ إذا وقع موقع المبتدأ واللام في جميع ما ذكر ليست جواباً للقسم المقدر خلافاً للكوفيين وقيل إن اللام في لقد علموا جواب القسم ثم إذا جعل اللام في لمن اشتراه جواب القسم كما لا بد من تقدير القسم لا بد من تقدير مفعولي علموا أي لقد علموا أن الاستبدال واتباع السحر سواء والله لمن اشتراه ﴿ما له في الآخرة من خلاق﴾ [البقرة: ١٠٢] فقول المص والأظهر إشارة إلى رد هذا أيضاً وإلى رد قوله بأنها زائدة.

قوله: (علقت علموا عن العمل) أي منعت عن عمله لفظاً فيه تنبيه على أن علم متعد إلى مفعولين.

قوله: (نصيب) أي الخلاق بمعنى النصيب واستعماله في الغالب في الخير وأما في الشر فقليل.

قوله: (يحتمل المعنيين على ما مر) أي كونه بمعنى باعوا أو شروا بحسب ظنهم فإنهم ظنوا أنهم أخلصوا أنفسهم من العقاب بما فعلوا كما مر في قوله تعالى: ﴿بئس ما اشتروا به أنفسهم﴾ [البقرة: ٩٠] الآية.

قوله: (يتفكرون فيه أو يعلمون قبحه على التعيين) أي أن المنفي عنهم بلو إما التفكر فيه أو العلم بقبحه **(أو حقيقة ما يتبعه من العذاب)** فلا منافاة بينه وبين قوله تعالى: ﴿ولقد علموا﴾ [البقرة: ١٠٢] كما أشار إليه **(والمثبت لهم أولاً على التوكيد القسمي)** وإيثار

قوله: يحتمل المعنيين الاحتمال الأول أن يكون شروا بمعنى باعوا والثاني أن يكون بمعنى اشتروا بحسب ظنهم فإنهم ظنوا أنهم خلصوا أنفسهم بفعلهم ذلك.

قوله: يتفكرون فيه أي فيما شروا به أنفسهم أي لو كانوا يستعملون الرؤية فيه بعد ما ثبت لهم علم بذلك.

قوله: أو يعلمون قبحه معنى النفي في الأول راجع إلى استعمال العلم والتدبر وفي الثاني إلى قيد اليقين وأصل العلم في كل منهما ثابت فيهم.

قوله: والمثبت لهم أولاً الخ يريد دفع التنافي المستفاد من ظاهر الكلام حيث اثبت أول الكلام لهم العلم في قوله ولقد علموا على التوكيد القسمي وآخره نفيه عنهم بلو الامتناعية وحاصل الدفع أن المثبت أولا غير ما ينفي آخراً فلا منافاة وتلخيصه أن العلم المثبت أولا نفس العلم والعلم على وجه الظن والمنفي ثانياً ليس ذلك بل أما استعمال العلم والرؤية والعلم على وجه اليقين فقوله والمثبت لهم أولا العقل الغريزي ناظر إلى قوله يتفكرون فيه وقوله أو العلم الإجمالي بقبح الفعل من غير تحقيق إلى قوله أو يعلمون قبحه على اليقين على طريقة اللف والنشر يعني أولاً العقل الغريزي والمنفي ثانياً العلم بقبحه على وجه اليقين فارتفع ما يرى من ظاهر التناقض لتغاير محل النفي والاثبات أقول في قوله أو العلم الإجمالي بقبح الفعل وترتب العقاب من غير تحقق نظر فإن سلب التحقيق عن العلم ينافي تحقيقه بلفظ قد ويمكن أن يجاب عنه بأن تحقيق

صيغة المضارع في جانب الشرط مع كان لقصد استمرار الفعل فيما مضى وقتاً فوقتاً والنفي المستفاد من لولا لنفي الدوام بل لدوام النفي بملاحظة النفي أولاً ثم الاستمرار ثانياً ولو عكس الملاحظة لعكس الأمر وهو خلاف المقصود.

قوله: (العقل الغريزي) وهو القدرة على التحصيل والتمكن من الاستدلال وهذا المراد من قوله تعالى ﴿ولقد علموا﴾ [البقرة: ١٠٢] والمنفي بلو التفكر فيه والإثبات والنفي ليسا بواردين على محل واحد فلا منافاة بينهما فعلم أن هذا مقابل لقوله يتفكرون فيه.

قوله: (أو العلم الإجمالي) أي المثبت لهم العلم بالجملة والمنفي عنهم هو العلم التفصيلي فإنهم علموا إجمالاً أن شري النفس بالسحر مذموم لكن لم يعلموا أن ما يفعلونه من جملة ذلك القبيح ويزعمون أن ما فعلوه حسن ولذا ورد حبك الشيء يعمي ويصم وهذا كثير بين الغافلين حيث علموا قبح الشيء كالغيبة والتكبر والرياء ثم فعلوا ذلك وإذا نبهوا عليه أنكروا وقالوا ما فعلناه وقلناه ليس بغيبة ولا كبر ولا رياء وغير ذلك فثبت لهم علم إجمالي دون التفصيلي وكذا الحال في اليهود الباغين وهذا مقابل لقوله أو يعلمون قبحه على اليقين.

قوله: (أو ترتب العقاب) أي المثبت لهم العلم بترتب العقاب **(من غير تحقيق)** متعلق بالعلم الإجمالي والمنفي عنهم العلم بحقيقة ما يتبعه من العذاب وهذا مقابل لقوله أو حقيقة ما يتبعه من العذاب فكلامه مسوق على نمط اللف والنشر المرتب فلا إشكال بأنه كيف أثبت لهم العلم أولاً ثم نفاه عنهم.

قوله: (وقيل معناه لو كانوا يعملون بعلمهم فإن من لم يعمل بما علم كمن لم يعلم) جواب آخر عن الإشكال المذكور وهذا مبني على أن العلم في موضع الإثبات واحد لكن المنفي هو العمل بمقتضى العلم فلا منافاة والأجوبة الثلاثة المذكورة أولاً التي اختارها المص العلم فيها غير متحد في الإثبات والنفي كما عرفت ولم يرض به مع أنه مختار

العلم الإجمالي لا ينافي سلب تحقيق العلم التفصيلي اليقيني فلا يتوارد النفي والاثبات على محل واحد وقيل في دفع التناقض أن لهم عقدين بيع الكتاب الإلهي بكتاب السحر وبيع أنفسهم بكتاب السحر والعلم بحسب العقد الأول والجهل بحسب العقد الثاني أقول مآل هذين العقدين إلى أمر واحد فحينئذٍ لا مدفع إلا بالرجوع إلى ما قرر أولاً.

قوله: وقيل لو كانوا يعملون بعلمهم هذا توجيه صاحب الكشاف في دفع التناقض حيث قال فإن قلت كيف اثبت لهم العلم أولاً في قوله ولقد علموا على سبيل التوكيد القسمي ثم نفاه عنهم في قوله ولو كانوا يعلمون قلت معناه لو كانوا يعلمون بعلمهم جعلهم حين لم يعملوا به كأنهم منسلخون عنه وتقرير الجواب أنه نفي العلم والمراد به نفي العمل على ما ذكره من معنى الانسلاخ لكن اختير نفي العلم لفظاً مبالغة لأن العمل بالعلم يستلزم العمل البتة فنفي العلم نفي العمل به بطريق برهاني فهو من باب الكناية.

الشيخ الزمخشري لأنه مجاز بناء على تشبيه الموجود الذي لا فائدة فيه بالمعدوم مع إمكان الحقيقة على ما عرفته لكن هذا مجاز مشهور كأنه ملحق بالحقيقة وأقل مؤونة مع أن ما ذكره يمكن المناقشة بمنع كون ذلك مراداً ولا دليل يدل عليه فلا جرم أن مختار صاحب الكشاف أحق بالاختيار على كل تقدير فالجواب محذوف تقديره لما تعاطوا تعلم السحر وعمله بل ارتدعوا عنه ولو حمل لو على التمني لاستغنى عن تقدير الجواب لكنه خلاف الظاهر مع قلة استعماله.

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ خَيْرٌ ۖ لَّوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ (١٠٣)

قوله: **(بالرسول والكتاب)** خص الذكر بهما لملاحظة ارتباطه بقوله تعالى: ﴿ولما جاءهم رسول من عند الله﴾ [البقرة: ١٠١] الآية مع أن الإيمان بهما يستلزم الإيمان بجميع المؤمن به إذ المعنى ولو أنهم آمنوا بهما إيماناً معتداً به وأنه عطف على قوله: ﴿ولما جاءهم رسول﴾ [البقرة: ١٠١] الآية إذ لا أجنبي بينهما والجامع متحقق حيث مسوقان لبيان أحوال اليهود.

قوله: **(بترك المعاصي)** سوى الكفر فإن الاتقاء عنه منفهم من آمنوا ولذا لم يقل عن الشرك فحمل التقوى على المرتبة الوسطى لذلك ولكونها أشهر المراتب في عرف الشرع لا سيما في القرآن الحميد قوله **(كنبذ كتاب الله)** إشارة إلى ارتباطه بما قبله **(واتباع السحر)**.

قوله: **(جواب لو)** ذكره لتمهيد بيان أصله **(وأصله)** أي أصله الظاهر على مقتضى القاعدة وإلا فما ذكر في النظم الجليل هو مقتضى الحال **(لا يثيبوا مثوبة من عند الله خيراً**

قوله: جواب لو قيل عليه إنه ليس جواب لو لأن مثوبة من عند الله خير من كتب السحر والكفر سواء آمنوا أو لم يؤمنوا لا دخل للتقييد بالشرط في ذلك فالحق أن يكون جواباً محذوفاً مقدراً وهو لا يثيبوا ثم ابتدى بالجملة الاسمية وقيل عليه أيضاً إن مثوبة من عند الله خير مما كانوا عليه علموا أو لم يعلموا والحال أن خيرية المثوبة قيدت بقوله لو كانوا يعلمون والجواب عن هذا عن ذلك فأقول الحق أن يقال جواب لو لمثوبة من عند الله خير فإن قيل مضمون هذه الاسمية ثابت غير مقيد بإيمانهم وبعلمهم أجيب بأن المعنى ولو آمنوا واتقوا لهم خير مثوبة عند الله فعدل عنه إلى المثوبة خير ايذاناً بثبوت الخيرية لمثوبتهم إن آمنوا ودوامها فأفاد أنه إذا لم يؤمنوا لا يكون لهم ذلك أي إذا لم يؤمنوا ويتقوا لا مثوبة ولا خير على منوال قوله:

ولا ترى الضب بها ينجحر

أي لا ضب ولا انجحار وقوله:

على لا جب لا يهتدي بمناره

أي لا منار ولا اهتداء به وأما قوله عز وجل ﴿لو كانوا يعلمون﴾ [البقرة: ١٠٢] فالأولى أن يكون كلاماً مبتدأ جيء به على وجه الاعتراض لا تقييداً للكلام السابق وجواب لو محذوف تقديره لو كانوا يعلمون لآمنوا ولرغبوا فيها أو يحمل لو على التمني على طريق الحكاية عن العباد.

مما شروا به أنفسهم) وإنما كان هذا أصله الظاهر لاتفاق النحاة على أن جواب لو لا يكون إلا جملة ماضوية هذا ناظر إلى اللفظ وأما بحسب المعنى فلأن خيرية المثوبة لا تتقيد بإيمانهم واتقائهم ولا تنتفي بانتفائهما.

قوله: (فحذف الفعل وركب الباقي جملة اسمية لتدل) دلالة عقلية **(على ثبات المثوبة)** بواسطة ثبات كون المثوبة خيراً الذي هو مدلول الجملة الاسمية فإن دوام الصفة يستلزم(١) دوام الموصوف فدوام إثبات الخيرية للمثوبة يستلزم دوام المثوبة قوله **(والجزم بخيريتها)** أي بخيرية المثوبة مع إفادة ثبات الخيرية لها إشارة إلى أن العدول عن الفعلية المعلقة بما قبلها من الشرط تعليقاً ينافي الجزم إلى الاسمية الخالية عن علامة التعليق لإفادة الجزم بخيريتها لأنها ليست في صورة جواب لو وإن كان جواباً له في الحقيقة لكون أصله لا يثيبوا مثوبة فبناء الحكم على الصورة الظاهرة شائع في كلامهم فلا إشكال بأن الجملة الاسمية لا تقع جواب لو وبأنه كيف يجزم به وقد جعل جواباً للشرط الامتناعي الدال على عدمه فكيف الجزم لأنه إنما يرد لو كانت الجملة مقرونة بعلامة التعليق وليس كذلك بل هي خالية عن التعليق بإيمانهم واتقائهم كأنها منفصلة عما قبلها وجملة مستقلة على حالها ولو لم يكن المراد التنبيه على ذلك لما عدل عن الفعل الماضي إلى الجملة الاسمية.

قوله: (وحذف المفضل عليه) وهو ما شروا به **(إجلالاً للمفضل)** وهو الثواب **(من أن ينسب إليه)** ذلك المفضل إلى المفضل عليه بأنه راجح في الخيرية وزائد فيها بالنسبة إلى الشراء المذكور فإن هذه النسبة تقتضي تحقق الخيرية في الشراء ولا شك في بطلانه ويرد عليه أن المقدر كالمذكور فيرد عليه الإشكال فالأولى ما قاله في سورة مريم في تفسير قوله تعالى: ﴿وخير مرداً﴾ [مريم: ٧٦] والخير ههنا إما لمجرد الزيادة وإما على طريقة قولهم الصيف أحر من الشتاء أي أبلغ في حره منه في برده والمعنى هنا والمثوبة أبلغ في خيريته من الشراء المذكور في شريته ومن هذا قال أبو حيان إن خير هنا صفة لا اسم تفضيل إلا أن يقال إنه أشار هنا إلى توجيه آخر وهو أنه لما حذف المفضل عليه كان أفعل التفضيل

قوله: إجلالاً للمفضل من أن ينسب إليه المفضل عليه وتلخيصه أن المراد بالتفضيل المستفاد بكلمة خير هنا الزيادة المطلقة لا الزيادة على ما أضيف إليه وذلك هنا إنما هو لإجلال المفضل وتعظيمه من أن يقاس خيريته إلى ما دونه فإنه إذا أريد مدح السلطان بزيادة العلو والجلال يقال السلطان أعلى وأجل ولا يقال السلطان أعلى من الحجام وأجل من الحائك لأن ذلك ليس مدحاً وإجلالاً له بل هو تحقير له واستهزاء ومن ذلك قولنا الله أكبر فإنه تعالى أكبر في ذاته ليست أكبريته بالإضافة إلى الغير فلا يراد أنه تعالى أكبر من غيره بل هو أكبر من أن يقال له أكبر بالإضافة إلى الغير.

---

(١) وما قيل بأنه لو صح ذلك أي كون دوام الصفة مستلزماً لدوام الموصوف لزم اقتضاء كون كل قضية دائمة والسر أن نسبة المحمول إلى الموضوع معناه ثبوته إياه ما دام ذاته موجوداً فلا تقتضي دوام ذاته فمدفوع بأن الكلام فيما علم دوام صفته فلا ريب في الاقتضاء المذكور.

ليس في بابه لعدم القصد إلى النسبة إلى المفضل عليه بحسب الظاهر ولو كان مقصوداً معنى فكأنه لمجرد الزيادة اعتباراً لظاهر الحال كما مر آنفاً من أن قوله تعالى: ﴿لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ منقطعة عن التعليق بالشرط فيفيد الجزم بناء على الظاهر وإن كان في الحقيقة جواباً له باعتبار أصله المعدول عنه ففي كلامه لطيفة أنيقة.

قوله: (وتنكير المثوبة لأن المعنى لشيء) أي لشيء حقير أو قليل **(ومن الثواب خير)** مما شروا به وإن كثر وجل في نفسه فما ظنكم بالثواب الجزيل والعظيم فإن خيريته مما لا ريب فيه قطعاً وهو المراد هنا لكن عبر بذلك لأن المقام مقام الترغيب في المثوبة والزجر عن المعاصي أي أن قدراً يسيراً وحقيراً في النظر من الثواب في الآخرة خير من ثواب كثير من ثواب الدنيا فإنه وإن جل مسترذل حقير بالنسبة إلى ثواب الآخرة فتنوينها للتقليل.

قوله: (وقيل لو للتمني) فلا يطلب جواباً مرضه لأن التمني على الله تعالى محال فيحتاج إلى أن يقال إنه محمول على الحكاية على معنى أنهم بحال يتمنى العارف[١] بإيمانهم واتقائهم تحسراً عليهم وهذا تفصيل ما يقال إن القرآن نزل على محاورات العرب وهم يتمنون في مثل هذا المقام وأولوه أي المعتزلة بإرادة ما لا يقع وهو باطل عندنا لاستلزام تخلف الإرادة عن المراد **(ولمثوبة كلام[٢] مبتدأ)**.

قوله: (وقرىء لمثوبة كمشورة) بسكون الثاء وفتح الواو أشار إليه بقوله كمشورة وفيه

قوله: وتنكير المثوبة الخ أي تنكير مثوبة للتقليل والمعنى لقليل من الثواب الحاصل من عند الله خير.

قوله: وقيل لو للتمني وفي الكشاف ويجوز أن يكون قوله ولو أنهم آمنوا يمنياً على سبيل المجاز على إرادة إيمانهم واختيارهم له كأنه قيل وليتهم آمنوا ثم ابتدى ﴿لمثوبة من عند الله خير﴾ يعني أن لو ليس للشرط ليحتاج إلى الجواب بل هو للتمني وإن لم يجز إطلاقه على حقيقته جاز مجازاً لأن تمني الشيء ملزوم لإرادته وهذا مبني على أصل أهل الاعتزال في جواز تخلف مراد الله عن إرادته وهو باطل لما عرف في موضعه وقال بعض الأفاضل من شراح الكشاف والحق أن يكون التمني من جهة العباد تنبيهاً من الله على إرادة الكفر منهم على معنى أن من عرف حالهم قال ذلك والمعنى حصول إيمانهم غير ممكن لأن الله تعالى يريد الكفر منهم وإذ لا يمكن حصول الإيمان منهم بطل كما بطل المحالات بأن يقال في حقهم ليتهم آمنوا.

قوله: ثم ابتدأ لمثوبة أي استؤنف كأنهم لما تمنوا لهم ذلك قيل لهم ما هذا التحسر والتمني فأجابوا لأنا نعلم أن هؤلاء حرموا ما شيء قليل منه خير من الدنيا وما فيها وهم لا يعلمون ذلك فلو الثانية أيضاً للتمني قيل هذا ظاهر التكلف ولذا ذكره بلفظ قيل.

---

(١) أي العارف بطغيانهم وتماديهم في الكفر.

(٢) قوله ولمثوبة كلام مبتدأ كأنه قيل حين يتمنى لهم ذلك ما هذا التحقير والتمني فأجيب بأن هؤلاء المستبدلين حرموا منه بشيء حقير قليل مع أن ما حرموا الشيء القليل منه خير من الدنيا وما فيها.

إشارة إلى من قال إن أصله مثوبة فنقلت ضمة الواو إلى ما قبلها وحذفت لالتقاء الساكنين وهي من المصادر التي جاءت على مفعولة كمصدوقة نقل عن الواحدي وقيل أصله مفعلة بضم العين نقلت الضمة إلى ما قبلها فهي مصدر ميمي ويقال مثوبة وكان حقها أن تعل فيقال مثابة كمقامة إلا أنهم صححوها كما قالوا في الإعلال مكوزة.

قوله: (وإنما سمي الجزاء ثواباً ومثوبة لأن المحسن يثوب إليه) أي يرجع إليه أي إلى الجزاء فمعنى الثواب الرجوع وسمي الجزاء به لما ذكره لكن الرجوع هو العودة إلى الحالة الأولى والجزاء ليس الحالة الأولى لهم ووجهه أن تحصيل خلف العمل وأجره يجري مجرى الرجوع إليه ولك أن تقول إن الثواب الذي ينتفع به العامل المحسن عين العمل الذي يقترفه ويظهر ما في النشأة الأولى من الأعمال في صورة الجزاء فمعنى الرجوع حينئذٍ ظاهر.

قوله: (إن ثواب الله خير) إشارة إلى مفعول محذوف لدلالة المقام عليه ولم يجعله منزلاً منزلة اللازم وإن أمكن اعتباره إذ اعتبار المفعول المحذوف أبلغ في التشنيع والتوبيخ وإن كان الثاني أقوى في التجهيل **(مما هم فيه)**.

قوله: (وقد علموا لكن جهلهم) أي نسب الجهل إليهم وحكم عليهم به **(لترك التدبر)** هذا إشارة إلى تأويل يعلمون بيتفكرون قوله **(أو العمل بالعلم)** إشارة إلى ما حكاه سابقاً بقيل وترك التمريض هنا لما ذكرناه هناك والظاهر أن هذا لا يحتاج إلى التوجيه لعدم المنافاة ظاهراً بخلاف ما ذكر أولاً ولو قيل إنه محتاج أيضاً يجري فيه جميع ما ذكر هناك وجواب لو محذوف أي لما استبدلوا أو لو للتمني أيضاً.

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٞ ١٠٤﴾

قوله: (الرعي حفظ الغير لمصلحته) ومنه رعي الغنم والإبل ورعى الوالي الرعية إذ فيهما حفظ الغير **(لمصلحة)** فالمراعاة للمبالغة في الحفظ دون المغالبة ومنه يعلم أن الغير عام للعاقل

قوله: لأن المحسن يثوب إليه أي يرجع إليه من ثاب الرجل يثوب ثوباً وثوباناً رجع بعد ذهابه والمراد هنا مطلق الرجوع.

قوله: جهلهم لترك التدبر أو العمل بالعلم معنى التجهيل مستفاد من لو الامتناعية وترك التدبر ناظر إلى الوجه الأول من وجهي تفسير لو كانوا يعلمون في قوله: ﴿ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون﴾ [البقرة: ١٠٢] وهو قوله أو العمل بالعلم ناظر إلى الوجه الثاني منهما وهو وقيل معناه لو كانوا يعملون بعلمهم.

قوله: الرعي حفظ الغير لمصلحته أي لمصلحة ذلك الغير حتى إذا حفظه حافظ المصلحة نفسه لا يسمى حفظه رعياً قال الراغب الرعي حفظ الغير في أمر يعود لمصلحته ومنه الرعي للغنم ورعي الوالي الرعية قال الجوهري راعيت الأمر نظرت إلى أين يصير وراعيته لاحظته.

وغيره ومعنى حفظه عليه السلام إياهم الحفظ عن عدم فهمهم بما يلقنهم وذا إنما يحصل بالمراقبة والتأني من هذا قال[١] (أي راقبنا) وتأن بنا الخ. (قوله حتى نفهمه) يحتمل أن يكون للغاية أو بمعنى كي (وسمع اليهود) أي سمع جمع من اليهود قول المسلمين له عليه السلام راعنا وكان ذلك السمع سبباً لافتراضهم وخطابهم براعنا فالفاء (في فافترصوه) للسببية ومعنى افترصوه اتخذوه فرصة وغنيمة وجعلوه ذريعة إلى مقصدهم الباطل (وخاطبوه به) أي براعنا.

قوله: (مريدين نسبته إلى الرعن) وهو الحمق والاسترخاء يقال رجل أرعن وامرأة رعناء وكذلك الرعونة وجه إرادتهم هذا من ذلك اللفظ أنهم جعلوا راعناً اسم فاعل واسم الفاعل قد يجيء للنسبة كلابن وتامر وهذا يقتضي أن يكون منوناً لكنهم للتدليس لم يغيروا لفظ المسلمين فحينئذٍ تقدير خطابهم إما بيا راعنا أو أنت راعنا والنون من الكلمة وليست ضمير المتكلم أشار إليه بقوله من الرعن أشار إلى الأول بقوله كأنه قيل يا رجل ذا زعن فبين ما وقع من المسلمين وما صدر من اليهود جناس تام ولما كان أحد اللفظين مركباً وهو كلام المسلمين والآخر مفرداً سمي جناس التركيب ثم لما اتفقا في الكتابة سمي باسم المتشابه[٢] لكن على التقديرين يحتاج في زيادتهم الألف في راعن إلى تأمل وحملها على الشبعية مع أن النون مضمومة في التقدير الأول لكونه منادى مفرداً معرفة ومرفوع في التقدير الثاني لكونه خبراً خلاف الظاهر فليتأمل وقيل مريدين نسبته إلى رعي الغنم أي أنت راع لا نبي وهم حينئذٍ يبقون الياء أو يختلسونها للتلبيس فحينئذٍ يكون من الرعي وقد قال المصنف من الرعن لكن إن صح ما ذكره بأن يكون حلاً لكلام المصنف يندفع الإشكال المذكور ويؤيد الوجه الأول ما في المعالم من أنه إذا أرادوا أن يحمقوا إنساناً قالوا راعنا بمعنى يا أحمق ثم قيل فالألف حينئذٍ لمد الصوت وحرف النداء محذوف قال الفراء أصل يا زيد يا زيداً ليكون المنادى بين الصوتين ثم اكتفى بيا ونوى الألف فاندفع الإشكال في

قوله: وكان المسلمون يقولون سبب نزول هذه الآية أنهم لما سمعوا المسلمين يقولون ذلك أعجبهم فكانوا يأتون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ويخاطبونه بكلمتهم الخبيثة يريدون المسبة فسمعها سعد بن معاذ وكان يعرف لغتهم فقال لليهود يا أعداء الله عليكم لعنة الله والذي نفسي بيده لئن سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله لأضربن عنقه فقال اليهود أو لستم تقولونها فأنزل الله هذه الآية قال بعض الفضلاء راعنا ذات وجهين يحتمل المدح والذم أما المدح فباعتبار العربية وأما السب فبالعبرية فجعلوا كلمة الحق باطلاً والمدح ذماً قيل عليه أنه ليبيّن كما ذكره فإن كلمتهم الخبيثة راعينا بتصريح الياء فليست كلمتهم عين كلمة المسلمين غاية ما في الباب أنهم كانوا يشمون الياء ولا يصرحون بها.

---

(١) ولعل هذا السؤال إما لقصور فهم لغموض ما ألقى إليهم أو لتعجيل النبي عليه السلام بواسطة حرصه على تعجيل إفهامهم وكانوا يسألونه في هذه الحالة أن يمهلهم فيما يخاطبهم إلى أن يفهموا كل الكلام.

(٢) كقوله:

إذا ملك لم يكن ذا هبه ... فدعه فدولته ذاهبه

زيادة الألف إن صح ذلك وما ذكره بعضهم مريدين نسبته إلى رعي الغنم لا يكون خلا لكلام المصنف لكن في حد ذاته صحيح الاعتبار والأصل راعينا بالياء اسقطوا الياء للتدليس وإخفاء حالهم وكانوا يقولون فيما بينهم ما كنا نسب محمداً سراً فأعلنوا به الآن فكانوا يأتونه ويقولون راعنا يا محمد ويضحكون فيما بينهم فسمعها سعد بن معاذ رضي الله تعالى عنه ففطن لها وكان يعرف لغتهم فقال لليهود لئن سمعتها من أحد منكم يقولها لأضربن عنقه قالوا أو لستم تقولونها فأنزل الله تعالى هذه الآية كذا في اللباب.

قوله: **(أو سبه)** عطف على نسبته أي مريدين به سبه وشتمه **(بالكلمة العبرانية)**[١] ووقع في كلام البعض أو سريانية **(التي كانوا أي اليهود يتسابون بها)** بينهم **(وهي راعينا)** قيل معناها اسمع لا سمعت فحذفوا الياء وأقحموا الألف لما ذكرنا من قصدهم التلبيس حتى أوهموا أنهم يقولون راقبنا مع أنهم قصدوا السب وهذا غير ما ذكر سابقاً أن معناه راعنا رعي الغنم فإنه اسم فاعل من الرعي مضاف إلى ضمير المتكلم حذفت ياء راعينا للتلبيس وهنا كلمة عبرانية أو سريانية يراد بها الشتم على ما هو فيما بينهم.

قوله: **(فنهى المؤمنون عنها)** أي عن تكلم هذه الكلمة لكونه سبباً لتدليس اليهود وسبهم إياه عليه السلام وإن كان غرض المؤمنين صحيحاً وكل شيء يؤدي إلى محظور فهو محظور نظير قوله تعالى: ﴿ولا تسبوا الذي يدعون﴾ [الأنعام: ١٠٨] الآية حيث نهى الله تعالى عن آلهة المشركين لئلا يكون سبباً لسبهم بمثل ذلك فالظاهر أن النهي للتحريم **(وأمروا بما يفيد تلك الفائدة ولا يقبل التلبس)**.

قوله: **(وهو أنظرنا بمعنى انظر إلينا)** أي أبصرنا إن جعل من النظر المعدى بإلى **(أو انتظرنا)** إن جعل من النظر المعدى بنفسه وهذا هو المراد من قوله **(من نظره)** وهذا المعنى هو الملائم لقوله وأمروا بما يفيد تلك الفائدة **(إذا انتظره وقرىء انظرنا من الإنظار)**.

قوله: **(أي أمهلنا لنحفظ)** ما تلقنا ومآل القراءتين واحد لأن معنى الإمهال هو التأخير وهو إنما يكون بالتأني والانتظار أي الترقب لفهمهم وأما كون المعنى انظروا إلينا فالمراد لازمه وهو الإحسان[٢] والمرحمة كناية مثل قولك فلان لا ينظر الفقير أي لا يرحم لا لتقليب الحدقة فيؤول إلى معنى التأني والإمهال.

قوله: بمعنى انظر إلينا أو انتظرنا لعل الأول ناظر إلى قوله راقبنا والثاني إلى قوله وتأن بنا فإن انظرنا محتمل لهذين المعنيين كراعنا فأمروا بكلمة معناها معنى راعنا.

---

(١) والعبراني بالكسر نسبة إلى العبر بكسر العين وسكون الباء وزيدت الألف والنون في النسبة على غير القياس وإنما نطق به إبراهيم عليه السلام بالعبرانية حين عبر البحر فاراً من نمرود وقد قال نمرود للذين أرسلهم خلفه إذا وجدتم فتى يتكلم بالسريانية فردوه فلما أدركوه استنطقوه فحول الله تعالى لسانه عبرانياً وذلك حين عبر النهر فسميت العبرانية بذلك كذا في شرح البخاري للعيني.

(٢) فظهر ضعف ما قيل ان انظر إلينا لا يناسب المقام.

قوله: (وقرىء راعونا على لفظ الجمع للتوقير) أي للتعظيم بناء على ما أثبته الفارسي مثل قوله تعالى: ﴿رب ارجعون﴾ [المؤمنون: ٩٩] قال المصنف هناك الواو لتعظيم المخاطب وما قاله الرضي من أنه لا يكون إلا في المتكلم نحو فعلنا فالظاهر أنه مؤول بأنه كثير في المتكلم دون المخاطب والغائب وللمبالغة فيه أورده في صورة الحصر وكذا ما قاله النحرير في المطول في بحث الالتفات وقد كثر في الواحد من المتكلم لفظ الجمع تعظيماً له لعدهم المعظم كالجماعة ولم يجىء ذلك في الغائب والمخاطب في القديم وإنما هو استعمال المولدين فضعيف لأنهما وردا في الكلام القديم مثل الناس في قوله تعالى: ﴿الذين قال لهم الناس﴾ [آل عمران: ١٧٣] الآية والمراد[1] أبو نعيم صرح به المفسرون والأصوليون والمخاطب مثل قوله تعالى: ﴿رب ارجعون﴾ [المؤمنون: ٩٩] وإن كان له احتمال آخر لكن الراجح الواحد القديم أريد من جمع المخاطب كما صرح به المفسرون.

قوله: (وراعنا بالتنوين أي قولاً ذا رعن) أي ذا حمق جعل حماقة صاحب هذا القول بحيث تجاوز عنه إلى قوله لمبالغة فكان هذا القول ذا حمق.

قوله: (نسبة إلى الرعن وهو الهوج لما شابه قولهم راعينا) لما كان غرض الصحابة رضي الله تعالى عنهم صحيحاً من هذا القول أي راعنا وراقبنا حتى نفهم ما ألقيت لنا وهو محمود فكيف ينسب هذا القول إلى الحمق المنبىء عن حمق قائله على وجه المبالغة أشار إلى وجهه فقال لما شابه قولهم راعينا **(وتسبب)** أي لما تسبب **(للسب)** أي لسب اليهود على وجه التدليس ولهذا نسب قول الصحابة إلى الحمق وقد صرحوا بأن كل طاعة إذا أدت إلى معصية راجحة وجب تركها فإن ما يؤدي إلى الشر شر وصرح المصنف به أيضاً في تفسير قوله تعالى: ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله﴾ [الأنعام: ١٠٨] الآية.

قوله: (وأحسنوا الاستماع) وهذا المعنى مجاز إذ حسن الاستماع مسبب عن السماع

قوله: وقرىء راعونا على لفظ الجمع للتوقير أي لتوقير رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وتعظيمه وفيه أن الجمع للتعظيم في غير المتكلم لا يعد من البلاغة.

قوله: أي قولا ذا رعن مثل لابن وتامر بمعنى ذات لبن وذات تمر.

قوله: وهو الهوج أي الحمق يقال رجل أهوج أي طويل أحمق.

قوله: نسبة تصب على أنه مفعول له لقرىء أي قرىء راعنا نسبة لهذه الكلمة التي هي راعنا بغير تنوين إلى الرعن لا حقيقة بل لكونها شبيهة بكلمة يسبون بها وسبباً للسب ولما كان شبهها بها سبباً للسب بها كانت كأنها كلمة ذات رعن فقوله لما شابه تعليل لقوله نسبة.

قوله: وأحسنوا الاستماع لما كان حصول السماع عند سلامة الحاسة أمراً ضرورياً حمله على أحد معانٍ ثلاثة ففي قوله عز وجل ﴿واسمعوا﴾ تلويح إلى أنهم لم يكونوا في سماع كلام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ذوي جد فأمروا أن يسمعوا حق السماع وذلك يكون بأحد هذه المعاني المذكورة.

---

(١) أي المراد بالناس أبو نعيم الأشجعي مع أن الناس اسم جمع غائب أريد به واحد.

وإنما اختاره لأن أصل السماع متحقق فيهم فلا فائدة في الأمر فائدة معتداً بها أو الأمر بمجرد السماع بدون اعتبار حسن الاستماع غير مفيد[1] قوله **(حتى لا تفتقروا)** فيه إشارة إلى أن مفعول اسمعوا قول الرسول عليه السلام وفيه بيان نوع قصورهم بأنهم لم يسمعوا قوله عليه السلام بأذن واعية حتى يحتاجوا **(إلى طلب المراعاة)** بكلمة تسبب بها اليهود طعن الرسول على وجه التدليس وقدم هذا الاحتمال لأنه يناسب ما قبله أشد مناسبة لكن قوله تعالى: ﴿وقولوا انظرنا﴾ [البقرة: ١٠٤] لكونه أمراً بطلب الانتظار لا يلائمه هذا المعنى.

قوله: (أو واسمعوا سماع قبول لا كسماع اليهود) أي أو المراد باسمعوا اقبلوا قوله سماع قبول فهو إلى حقيقة لأن السمع يجيء بمعنى القبول كقوله سمع الله لمن حمده أو مجاز إذ السمع سبب للقبول فعلى هذا يكون تعريضاً لليهود إذ القبول متحقق في المسلمين وللإشارة إلى ذلك قال لا كسماع اليهود.

قوله: (أو واسمعوا ما أمرتم به) أي مفعول اسمعوا ما أمرتم به **(بجد حتى لا تعودوا إلى ما نهيتهم عنه)** أي بعزيمة ونشاط وهو أن يقولوا انظرنا وعدم قولهم راعنا والمراد بما أمرتم عام للنهي والأمر إذ النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضده ويؤيده قول بعض المفسرين أو اسمعوا ما كلفتموه من النهي والأمر وبهذه الوجوه الثلاثة يندفع الإشكالان الأول أنه لا يوجد فائدة في الأمر بنفس السماع الحاصل عند سلامة الحاسة المنتفي عند اختلالها والثاني هو أن السماع ضروري عند تحقق شرطه فلأي فائدة أمروا به وللثاني جواب آخر وهو أن الأمر باعتبار مقدماته كما في سائر الأمر الغير الاختياري كالأمر بالتصديق.

قوله: (يعني الذين تهاونوا بالرسول عليه السلام وسبوه) فاللام في الكافرين للعهد لكونهم معه معهودين بهذه الجناية الشنيعة عندهم أو للجنس وقد أريد به الفرد الكامل وهو

قوله: يعني الذين تهاونوا الخ حمل التعريف في للكافرين على العهد والمعهود هو الكفرة الذين سبوا الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ولفظ الكافرين مظهر موضوع موضع المضمر تسجيلاً على كفرهم وتعليلاً للحوق العذاب المؤلم بهم واشعاراً بأن ذلك كان تهاوناً برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والتهاون به غلو في الكفر يستحق به العذاب البالغ في الإيلام قال بعض الأفاضل فيه كلام حاصله أنه لا يجوز أن تكون اللام في للكافرين للجنس ويدخل فيه اليهود دخولاً أولياً كما تقدم في قوله تعالى: ﴿فلعنة الله على الكافرين﴾ [البقرة: ٨٩] لأن الكلام هناك كان مع الكفار فصلح قوله ﴿فلعنة الله على الكافرين﴾ تذييلاً ويدخل فيه اليهود وغيرهم وأما ههنا فالكلام مع المؤمنين فلا يصلح قوله: ﴿وللكافرين عذاب أليم﴾ [البقرة: ١٠٤] أن يكون تذييلاً وإذا جعل التعريف للعهد اختص باليهود بقرينة السياق وكان ذلك مع تقديمه على المبتدأ تعريضاً بالمؤمنين أنهم ليسوا من ذلك في شيء أقول معنى التعريض المستفاد هنا من تقديم المعمول صالحا لأن تقع هذه الجملة تذييلاً ويدرجها في جملة بجعله الكلام المسبوق لأجل المؤمنين.

---

(١) حيث قالوا ﴿سمعنا وعصينا﴾.

الذين ضموا إلى كفرهم تهاون الرسول عليه السلام وسبه علنا على وجه التدليس ولا يبعد أن يراد الجنس بأسره فيدخل أولئك المتهاونون فيه دخولاً أولياً قال صاحب الإرشاد وهو تذييل لما سبق فيه وعيد شديد لهم وهو ضعيف لأن الخطاب مع المؤمنين فلا يكون تذييلاً إذ هو تعقيب جملة بجملة تشتمل على معناها للتوكيد وهنا ليس كذلك إلا أن يقال إن مراده أنه تذييل لما يفهم من الكلام السابق ما يود الذين فصله لأن ما سبق مسوق لإرشاد المؤمنين وإن تضمن بيان جناية اليهود وهذا تكذيب اليهود فقوله نزلت تكذيباً الخ إشارة إليه والنفي المستفاد من قوله ما يود لاستمرار النفي لا نفي الاستمرار ووضع الموصول موضع المضمر للإشعار بعلية ما في حيز الصلة لعدم ودهم ولا في ولا المشركين مزيدة لإفادة أن كل واحد منهما منفي عنهما الود لا عن المجموع من حيث المجموع.

قوله تعالى: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴿١٠٥﴾﴾

قوله: (نزلت تكذيباً لجمع من اليهود يظهرون موادة المؤمنين) تكذيباً لليهود فحينئذ ذكر المشركين لاشتراكهم في ذلك وإن لم يظهروا مودة المؤمنين ولأجله قدم ذكر اليهود لأنهم مع كفرهم أظهروا النفاق في هذا الشأن وأشار إلى أن المراد بأهل الكتاب اليهود لا الأعم منه ومن النصارى لكن في قوله ﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب﴾ [البينة: ١] أعم من اليهود والنصارى فالإضافة للعهد.

قوله: (ويزعمون أنهم يودون لهم الخير) فيه تنبيه على أن المراد بالمودة ليست محبة طبيعية بل مودة شرعية.

قوله: (والود محبة الشيء مع تمنيه) فهو أعم مطلقاً من المحبة فنفي الأعم مستلزم لنفي الأخص فهو أبلغ من القول ما يحب الذين كفروا **(ولذلك يستعمل في كل[١] منهما)** أي يستعمل في المحبة فقط بدون التمني وفي التمني بلا محبة مجازاً لكونه جزءاً ثم صار حقيقة عرفية في المحبة كما يشهد له الاستعمال.

قوله: (ومن للتبيين) لا للتبعيض كما زعم ولا مزيدة لتأكيد النفي لأن شرط من وهو صحة إطلاق المجرور بها على المبين متحقق هنا كقوله تعالى: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾ [الحج: ٣٠] أن ينزل من التنزيل وهو مشعر النزول متفرقاً على التدريج لكون بنائه للتكثير والتعدية بعلى لكونه نازلاً من فوق والتعدية بإلى في بعض المواضع لكون النزول منتهياً إليه **(كما في قوله تعالى: ﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين﴾)** [البينة: ١].

---

(١) قيل والفارق كون مفعوله جملة إذا استعمل في التمني ومفرداً إذا استعمل في المحبة على ما في الصحاح تقول وددت لو تفعل كذا أي تمنيت وددت الرجل إذا أحببته انتهى فعلى هذا لا يوجد كلام يحتمل فيه كونه مستعملاً في المحبة مع التمني فالصواب الفارق القرينة.

قوله: (مفعول يود) الأولى مفعول ما يود.

قوله: (ومن الأولى مزيدة) لكون النفي الأول منسحباً إليه فمعنى كونها مزيدة (للاستغراق) أي لاستغراق النفي (والثانية) أي من الثانية (للابتداء) لأن ابتداء التنزيل من الرب وانتهاءه إلى العبد وفي ذكر الرب إشارة إلى أن تنزيل الخير من آثار التربية بل تربية والإضافة لتشريف المضاف إليه وعدم مودتهم وهو كناية عن كراهتهم لجسدهم لا سيما إذا فسر الخير بالوحي فحينئذ وجه كراهتهم ظاهر.

قوله: (وفسر الخير بالوحي) لأن الاختصاص الآتي ذكره يلائمه فحينئذ الجمع في عليكم لأن التنزيل أي تنزيل الوحي واقع علينا من حيث إن الأمة متعبدون به.

قوله: (والمعنى أنهم يحسدونكم به) أي بالوحي أما أهل الكتاب فلأنهم يرون أنفسهم أحق بأن يوحى إليهم لأنهم أبناء الأنبياء المخلوقون في مهابط الوحي وأما المشركون فلزعمهم أن الرسالة منصب عظيم لا يليق إلا بعظيم ولذلك قالوا ﴿لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم﴾ [الزخرف: ٣١] ولم يتفطنوا أنه منصب روحاني يستدعي عظيم النفس بالتجلي بالفضائل والكمالات القدسية لا التزخرف بالزخارف الدنية.

قوله: (وما يحبون أن ينزل عليكم) أشار إلى أن معنى الود هنا المحبة بلا تمن قوله (شيء) إشارة إلى الاستغراق المفهوم من لفظة من المزيدة (منه) أي من الوحي.

قوله: (وبالعلم) عطف على قوله بالوحي أي وفسر الخير بالعلم (وبالنصرة) إذا الرحمة شائعة فيهما كما شاعت في الوحي ولما كان التخصيص غير مناسب للمقام اذ كراهة الأعداء لا تختص برحمة دون رحمة بل عدم ودهم عام لكل خير قال طيب الله ثراه (ولعل المراد به ما يعم ذلك) من الوحي والعلم والنصرة وغير ذلك من وجوه الخير وصيغة

قوله: ومن الأولى مزيدة للاستغراق أراد تأكيد الاستغراق وإلا فالاستغراق حاصل بوقوع خير متكراً في سياق النفي بواسطة متعلق من متعلقات النفي الذي هو الود قال بعض الفحول وفي تخصيص لفظ أهل الكتاب وايقاع الكفر صلة للموصول وبيانه بقوله من أهل الكتاب وإقامة المظهر مقام المضمر الاشعار بأن كتابهم كان يدعوهم إلى متابعة الحق لكن كفرهم منعهم ولعله أخذ هذا المعنى من أن الذين كفروا بمعنى الكافرين وكل ما يترتب على المشق فإن المشتق منه علته.

قوله: وفسر الخير بالوحي وكذا فسر الرحمة به في قوله عز وجل: ﴿والله يختص برحمته من يشاء﴾ [البقرة: ١٠٥] قال الطيبي فعلى هذا قد أقيم المظهر وهو الرحمة مقام المضمر وهو ضمير الوحي من غير لفظه السابق ليؤذن بأن الوحي هو عين الرحمة كما أن إرساله صلى الله تعالى عليه وسلم محض الرحمة لقوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وكذلك لفظة الله في قوله ﴿والله يختص برحمته من يشاء﴾ أقيم مقام ضمير ربكم لينبه به على أن تخصيص بعض الناس بالخير دون بعض ملائم للألوهية كما أن انزال الخير على العموم مناسب للربوبية.

قوله: ولعل المراد ما يعم ذلك فإن من المعلوم أن أحداً لا يريد لمن يقابله ويعاديه شيئاً من الخير.

الترجي لعدم القطع بذلك وأيضاً عادة العظماء الترجي في مقام القطع وأيضاً إن كراهتهم وإن عمت إلى كل خير لكن معظم كراهتهم الوحي ثم العلم الذي يحافظ به الوحي ثم النصرة التي يحفظ بها حوزة الإسلام ويتعزز به الأنام فللتخصيص وجه وجيه ومن هذا ترجي بالتعميم ولم يقطع به ومن هذا التقرير وهو أن كراهتهم تعم كل خير في نفس الأمر ظهر اندفاع ما قيل وحمله على ما يعمه وغيره من العلم والنصرة كما قيل يأباه وصفه فيما سيأتي بالاختصاص وتقديم الظرف عليه.

قوله: **(يستنبئه)** إشارة إلى كون المراد بالخبر الوحي **(ويعلمه الحكمة)** ناظر إلى قوله وبالعلم الخ ونبه به على أن المراد بالعلم الحكمة سواء كانت حكمة اعتقادية أو عملية لأشكال النفوس بالقوة النظرية والعملية **(وينصره)** أي وينصره على القوم الكافرين كما قال تعالى: ﴿وكان حقاً علينا نصر المؤمنين﴾ [الروم: ٤٧] اللهم إنا نسألك إنجاز هذا الوعد في هذا الآن بجاه نبيك وسعة رحمتك يا معين يا رحمن[١].

قوله: **(لا يجب عليه شيء)** إشارة إلى التعبير بالرحمة وما يدل على الوجوب من قوله تعالى: ﴿وكان حقاً علينا﴾ [الروم: ٤٧] الآية مأول بمقتضى الوعد فإن الخلف فيه محال فكأنه واجب عليه في إتيان مقتضاه وكذا قوله تعالى: ﴿إن علينا للهدى﴾ [الليل: ١٢] وغير ذلك فكما لا يجب على الله تعالى شيء لا يجب عنه شيء أيضاً أشير بقوله ﴿من يشاء﴾ [البقرة: ٩٠] وقد بين في علم الكلام هذا المرام ففي النظم الجليل إشارة إلى رد المعتزلة في قولهم الوجوب على الله تعالى وإلى رد الفلاسفة في قولهم يجب عنه تعالى قوله **(وليس لأحد عليه حق)** حتى أريد قضاء حقه بالإكرام وأنواع الانعام ثم في النظم الكريم وضع الظاهر وهو رحمة موضع المضمر الراجع إلى الخير للتنبيه إلى أنهما واحد لكن التعبير بالخير لانتفاع من أوتي به وبالرحمة لتفضله تعالى على عباده فاختيار التنزيل في صورة التعبير بالخير والاختصاص في صورة التعبير بالرحمة وجه معلوم مما ذكر من النكتة **(والله ذو الفضل العظيم)** جملة تذييلية مقررة لما سبق والتعبير بلفظة الجلال لتربية المهابة والتفرد بالألوهية وتخصيصه البعض بخير دون بعض مقتضى الألوهية وتام القدرة ولا يقدر أحد على أن يسأل عنه فضلاً عن المضادة وغير ذلك من الفوائد الجهة فسبحان من دقت حكمته وجلت عظمته وساطع برهانه واختير في الجملتين الفصل لما ذكر من

قوله: يستنبئه ويعلمه الحكمة وينصره التفسير بالاستنباء ناظر إلى أن يراد بالخير الوحي وبتعليم الحكمة وبالنصر إلى أن يراد به العلم والنصرة فالوجه أن يقال أو يعلمه الحكمة أو ينصره لأن إرادة أحد الأمور المتغايرة ينافي إرادة سائرها.

قوله: ولا يجب عليه شيء هذا المعنى مستفاد من تعليق الرحمة بالمشيئة.

---

(١) والعجب من أن تحرير هذا المقام وحل هذا المرام صادف وقتاً تحارب الكفار وحصل لنا بعض السرور بهزيمة بعض الأشرار نسأل الله من عميم لطفه اتمام الفرح بجميع الاخبار.

كونهما تذييلاً ولأجل كونهما جملة مستقلة على حالها قوله العظيم صفة ذو أو خبر بعد خبر عند من جوزه.

قوله: (إشعار بأن النبوة من الفضل) وموهبة سبحانية وليست بكسب **(وأن حرمان بعض عباده ليس لضيق فضله بل لمشيئة).**

قوله: (وما عرف فيه من حكمته) والله أعلم حيث يجعل رسالته فيجتبي لرسالته من علم أنه يصلح لها بفضائل نفسانية وكمالات روحانية وفيه توبيخ بليغ وتشنيع عظيم للحاسدين الطاعنين (**﴿ما ننسخ من آية أو ننسها﴾**) [البقرة: ١٠٦] جملة مسوقة لبيان سر النسخ الذي هو فرد من أفراد الوحي وبه ظهر ارتباطه بما قبله ولم يعطف على ما قبله لتفاوت الغرض المسوق له فيهما لأن فيه إبطال مقالة الطاعنين وفيما قبله تحقيق أن الوحي فضل إلهي ومنصب جسيم يختص به من يشاء فسبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء وإلى هذا التفصيل أشار المصنف حيث أشار بنقله إلى أن النسخ من جملة الوحي ورد الطاعنين بأبلغ وجه كما ستعرفه.

قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾

قوله: ([1] أنزلت لما قال المشركون أو اليهود ألا ترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمر بخلافه) ردوه للإشارة إلى الاختلاف في قائل هذا القول وقدم المشركين لأن كونهم قائلين هذا أظهر من كونهم اليهود إذ الوحي نشأ بين أظهرهم والطعن منهم شائع وأما عدم الود المذكور فلكونه ناشئاً من الحسد أظهر في اليهود لما عرفت من أنهم يرون أنفسهم أحق بأن يوحى إليهم لكونهم أبناء الأنبياء عليهم السلام وأما حسد المشركين فلزعمهم إن الرسالة يستحق لها من له مال وجاه فهم أشد صلابة في ذلك من المشركين ولهذا قدم المشركين هناك وأما النسخ فأمر آخر غير الود فتقديم اليهود هناك لا يستلزم التقديم هنا.

قوله: (والنسخ في اللغة إزالة الصورة عن الشيء وإثباتها في غيره) وهذا معنى قول

قوله: اشعار بأن النبوة من الفضل العظيم لأن الفضل العظيم يعم جميع الأفضال ويدخل فيه النبوة دخولاً أولياً.

قوله: ليس لضيق فضله أخذ معنى سعة من وصفه بالعظم.

قوله: والنسخ في اللغة إزالة الصورة الخ وفي الكشاف ونسخ الآية إزالتها بإبدال أخرى مكانها ونسوها تأخيرها وإذهابها لا إلى بدل والمعنى أن كل آية نذهب بها على ما توجبه المصلحة

---

(١) وفي الجملتين حصر في الأولى بتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي وفي الثانية بتعريف الخبر والباء في برحمته داخلة على المقصور.

الراغب النسخ إزالة شيء بشيء يتعقبه كنسخ الشمس الظل ونسخ الظل الشمس والشيب الشباب فتارة يفهم منه الإزالة وتارة يفهم منه الإثبات وتارة يفهم منه الأمران ومنه علم أن التعبير بالصورة بناء على التسامح ألا يرى أنه قال ومنه التناسخ فإنه عبارة عن انتقال النفس من بدن إلى بدن ولا صورة هنا وإن سلم تحققها في نسخ الظل الشمس وبالعكس والظل هو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره كالضوء الحاصل على وجه الأرض حال الأسفار وعقيب الغروب فإنه مستفاد من الهواء المضيء فلا يوجد إزالة الصورة فيه بل

من إزالة لفظها وحكمها معاً ومن إزالة أحدهما إلى بدل أو غير بدل نأت بآية خير منها للعباد أي بآية العمل بها أكثر للثواب واعترض عليه بأن ذلك لو كان معناه كان قوله إبدال أخرى مكانها داخل في الشرط وهو معنى الجزاء وبأن قوله ﴿أو ننسها﴾ [البقرة: ١٠٦] عطف على الشرط وجزاؤهما واحد وهو قوله ﴿نأت بخير منها﴾ [البقرة: ١٠٦] أو مثلها وهو يدل على أنه لا بد للنسخ من بدل خير أو مثل وهو ينافي قوله ونسوها تأخيرها وإذهابها لا إلى بدل وأجيب بأن ذلك ليس تعريفاً لنسخ الآية حتى يدخل في مفهومه وإنما هو بيان حاصله فإن معنى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ما نزيل منها وهو قد يكون ببدل خير أو مثل وقد يكون بلا بدل فيتناول الأقسام مما كان ببدل اشق أو غيره وما كان بلا بدل قال بعض الفحول في الجواب عن الثاني إن اتيان آية عقيب آية أخرى لا يلزم أن يكون على طريقة الإبدال بل أعم من أن يكون على طريق البدلية أو على سبيل الابتداء فإنه لو انحصر في البدلية لم يكن في القرآن آية لا تكون على طريق البدلية إلا آية أنزلت في أول الوصلة والحاصل أن معنى الإذهاب إلى بدل أن يشتمل على تبديل الحكم المنسوخ وبيان لانتهائه والآية المأتي بها لا يلزم أن تكون كذلك كما لو أذهب آية الرجم مثلاً وآية بآية توجب الزكاة أقول لفظ خير منها ولفظ مثلها يدلان على أن للآية المأتي بها مناسبة ما للآية المنسوخة والمنسوءة ولو كان ذلك تناسب التضاد والتقابل في الحكم فدل ذلك على أن الآية المأتي بها بعد نسخ الأولى ونسوها بدل من الآية منسوخة والمنسوءة فعلى هذا كيف يصح أن يقال الآية المأتي بها لا يلزم أن تكون بدلاً من الأولى فحق الجواب ما ذكر أولا وذهب بعضهم إلى أن في كلام الكشاف لفاً ونشراً فإن قوله ﴿نأت بخير منها﴾ متعلق بقوله ﴿ما ننسخ من آية﴾ والمأتي به في المنسوخ خير أبداً وقوله أو مثلها متعلق بقوله أو ننسها والمأتي به في المنسوء مثل أبداً وقال هذا يشعر به لفظ الكشاف من غير تعسف وهذا كما ترى دعوى بلا دليل وقال في قوله بإبدال أخرى وقوله بآية أخرى خير منها للعباد ما يشعر بأن نسخ الكتاب بالسنة لا يجوز وهذا المنقول عن الشافعي وقدماء أصحابه وقالوا في الآية دلالة على أن الناسخ يكون خيراً أو مثلاً والسنة ليست كذلك والضمير في نأت لله فيكون الآتي بالناسخ هو الله تعالى وأجيب بثلاثة وجوه الأول أنه لا دلالة فيها على الناسخ لأن جملة ما ننسخ شرطية وهي لا تقتضي وجود المقدم كما في قوله تعالى: ﴿قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين﴾ [الزخرف: ٨١] الثاني أن المراد الخير في الحكم لأن نظم القرآن ليس بعض الفاظه خيراً من بعض والمنازع مكابر ويجوز أن يكون الحكم الثابت بالسنة خيراً من الثابت بالكتاب مصلحة أو لزيادة ثواب اشتمل به الثالث أن معنى الآية ما ننسخ نحن نأت بخير وأما إذا كان الناسخ هو النبي ﷺ فليس له في الآية تعرض أو يقال يصح اطلاق قوله نأت على ما أتى به الرسول أيضاً من عند الله لقوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ [النجم: ٣، ٤].

إزالة الضوء بذاته والضوء الحاصل في مقابلة المضيء لغيره يكون بدلاً عنه وقائماً مقامه وبالعكس إلا أن يقال إن الشمس تزيل الصورة التي هي الظل عن الشيء الذي هو محل الظل إلى شيء آخر هو محله الثاني فالبدلية بين المحلين لا بين الشمس والظل كما أشار إليه البعض ولا يخفى بعده فإن كثيراً ما يزول الظل عن الشيء الذي هو محل الظل ولا ينتقل إلى محل آخر بل ينتفي بالكلية وقيل إن الصورة الزائلة عن الشمس هي انبساط نورها طولاً وعرضاً فالظل أزالها عنه وأثبتها لنفسه ولا ريب في تكلفه مع السكوت عن عكسه.

قوله: (**كنسخ الظل الشمس**) من إضافة المصدر إلى المفعول فحينئذ تكون اللام في للشمس للتعليل أي كون الظل منسوخاً لأجل الشمس فإنها مزيلة له وناسخة له أو من إضافة المصدر إلى الفاعل فحينئذ تكون اللام المذكورة صلة للنسخ أي كون الظل ناسخاً الشمس والمراد شعاعها أي مزيلاً لشعاعها كما عرفت من كلام الراغب والرد هذا بأن مبناه الغفول عن استعمال العرب قال الواحدي تقول العرب نسخت الشمس الظل أي أذهبته وحلت محله ليس في محله إذ الراغب ثقة في هذا الباب غاية الأمر أن استعمال نسخ الشمس الظل شائع بالنسبة إلى العكس ولذا اكتفى الواحدي به وقدمه الراغب قيل وفي بعض النسخ كنسخ الشمس الظل والأول على طريق ازدياد الظل والثاني على تقدير انتقاصه والمراد بالشمس الشعاع انتهى وفيه تصريح بما ذكرناه فعلى هذه النسخة المصدر في الموضعين مضاف إلى الفاعل.

قوله: (**والنقل**) عطف على قوله إزالة الصورة الظاهر أنه إشارة إلى معنى آخر في اللغة أي والمعنى الثاني للنسخ نقل الصورة من محل إلى آخر بلا إزالة كنقل الكتاب باستنساخه أو نقل الشيء من مكانه إلى آخر وهو أخص من الزوال فإنه إعدام صفة وهي التحيز وإحداث أخرى كذا قيل لكن نقل الشيء من مكانه إلى آخر يستلزم نقل الصورة من محل إلى آخر فالظاهر أنه كعطف تفسير للإزالة والإثبات ويؤيده عدم وقوعه في بعض النسخ.

قوله: (ومنه) أي من النقل (**التناسخ**) أو من الإزالة فالتذكير بتأويل ما ذكر أو تاؤه مصدرية أو بتأويل المجموع من الإزالة والإثبات قبل والمراد التناسخ في الميراث وهو أن يموت ورثة وأصل المال قائم لم يقسم وهذا جيد إلا أن الاستعمال المتداول المناسخة دون التناسخ وما قيل من أنه هو القول بأن النفوس تنتقل من هيكل إلى هيكل فإن كانت محسنة انتقلت إلى هيكل تتنعم فيه وإن كانت مسيئة فإلى هيكل تعذب فيه فظاهر مخالف لما ثبت في الشرع من أن النفس بعد مفارقة الأبدان كيفية ثوابها وعقابها غير معلومة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ومثل هذا التعيين مخالف لمذهب القائل[1] وإن بينه على مذهب

قوله: ومنه التناسخ فإن معناه التناقل إذ فيه معنى انتقال الروح من بدن إلى بدن آخر عند القائلين به.

---

(١) وهو مولانا خسرو وهو من العلماء الحنفية.

المص فليس بتام أيضاً لأنه صرح في أواخر آل عمران أن النفس لا تتوقف على الهيكل المحسوس إدراكه وتألمه والتذاذه فالظاهر ما نقل عن المص في توجيه ذلك حيث قال لأنه إزالة النفس الإنساني من بدن شخص إلى آخر والنفس يسمى صورة لأنها مبدأ الآثار المختصة انتهى والمص كثيراً ما يتمشى على مصطلح الفلاسفة فلا وجه للاعتراض بأن الصورة ليست هنا بمعنى مبدأ الآثار المختصة كيف وهو مصطلح الفلاسفة نعم التناسخ بهذا المعنى باطل والتعرض له ليس بمستحسن فالأوجه كون التناسخ بمعنى[١] المناسخة في الميراث كما اختاره البعض.

قوله: (ثم استعمل لكل واحد منهما كقوله نسخت الريح الأثر) أي للإزالة فقط وللإثبات فقط قوله كقولهم يؤيد ذلك لأن نسخ الريح الأثر إزالة فقط بلا إثبات **(ونسخت الكتاب)** بالعكس فإنه نقل من نسخة إلى الأخرى بدون إزالة في الأول بالكلية وإن كان إزالة الصورة الكائنة في النسخة الأولى فإرجاع ضمير التثنية إلى المعنى الأول والثاني أي النقل ضعيف وقد عرفت أن النقل لم يوجد في بعض النسخ هذا غاية توجيه كلامه وبعد لا يخلو عن كدر وخطر.

قوله: (ونسخ الآية ببيان انتهاء التعبد بقراءتها) وأما ما قيل في تعريفه في الأصول هو

قوله: ونسخ الآية بيان انتهاء التعبد بقراءتها أو الحكم المستفاد منها أو بهما جميعاً أي نسخ الآية بيان انتهاء التعبد بقراءتها مع بقاء حكمها مثل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما روى البخاري ومسلم ومالك والترمذي وأبو داود وابن ماجه عن ابن عباس عن عمر رضي الله عنه وهو على منبر يخطب ويقول إن الله بعث محمداً بالحق وأنزل عليه الكتاب وكان مما أنزل الله عليه آية الرجم فقرأناها ورعيناها ورجم رسول الله صلى الله تعالى عليه ورجمنا بعده فأخشى إن طال بالناس زمن أن يقول قائل ما نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فضيلة أنزلها الله تعالى في كتابه فإن الرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجل والنساء وأيم الله لولا أن يقول الناس زاد في كتاب الله لكتبتها وفي رواية مالك وابن ماجه وقد قرأتها الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما قال الإمام وأما الذي يكون المنسوخ هو التلاوة فقط فكما يروى عن عمر رضي الله عنه أنه قال كنا نقرأ آية الرجم الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالاً من الله والله عزيز حكيم وأما التي نسخ حكمها دون قراءتها فكثيرة في القرآن منها ما أمر الله تعالى المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولاً وذلك في قوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً﴾ [البقرة: ٢٣٤] وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشراً كما قال ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهم أربعة أشهر وعشراً﴾ ومنها ما أمر الله تعالى بثبات الواحد للعشرة

---

(١) ويؤيده قول النحرير في التلويح النسخ في اللغة الإزالة يقال نسخت الشمس الظل أي أزالته والنقل يقال نسخت الكتاب أي نقلت ما فيه إلى آخر ونسخت النخلة نقلتها من موضع إلى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث إلى وارث غاية الأمر أن المص عبر بالتناسخ ولا ضير فيه بعد ظهور المراد.

رفع حكم الخ فبالنسبة إلينا وأما بالنسبة إليه فبيان لمدة الحكم الأول واختاره المصنف هنا لأنه هو الأصل وأشار إلى أقسامه الثلاثة الأول منسوخ التلاوة وباق حكمه مثل قوله[1] الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالاً من الله وفي التوضيح ونسخ قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وهو ثلاثة أيام متتابعات مع بقاء حكمه.

قوله: (أو الحكم المستفاد منها) أي القسم الثاني منسوخ حكمه مع بقاء التعبد بقراءته مثل سورة الكافرين على وجه وقوله تعالى: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين﴾ [البقرة: ١٨٠] الآية فإنه منسوخ الحكم مع بقاء تلاوته.

قوله: (أو بهما جميعاً) أي القسم الثالث كونه منسوخاً التلاوة والحكم جميعاً وفي التوضيح قالوا وقدير فعان بموت العلماء أو بالانساء كصحف إبراهيم عليه السلام والإنساء كان للقرآن في زمن النبي عليه السلام قال الله تعالى: ﴿سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله﴾ [الأعلى: ٦، ٧] وأما بعد وفاته فلا فعلم منه أن النسخ أعم من الإنساء بناء على أن النسخ رفع الحكم مع بدل أو بلا بدل كما في المعالم والتقابل باعتبار الخصوصية في الإنساء وهو الرفع بلا بدل والاعتراض بأن قوله ﴿أو ننسها﴾ عطف على الشرط وجزاؤهما واحد وهو قوله ﴿نأت بخير منها أو مثلها﴾ وهو يدل على أنه لا بد للانساء من بدل أيضاً مدفوع بأن ترتب الجزاء على المتعاطفين لا يقتضي ترتبه على كل واحد منهما كما لا يلزم من استثناء المجموع استثناء جميع أجزائه كما صرح به المصنف في سورة الممتحنة وقد سبق تفصيله في بيان عطف واتبعوا على نبذ وقيل المعنى ما ننسخ من آية نأت بخير منها أو مثلها وما ننس من آية لم نأت ببدلها فحذف في الجزاء أحد ما يقابل في الشرط ولا يخفى أن مثل هذا لا يليق بجزالة النظم الجزيل على أن من أقسام النسخ الانساء كما عرفت مما نقل من المعالم فالإشكال باق بالنظر إليه.

قوله: (وإنساؤها إذهابها عن القلوب) وليس يعتبر في مفهومه الإزالة وإن استلزمها

يقوله ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين﴾ [الأنفال: ٦٥] ثم نسخ ذلك بقوله تعالى ﴿الآن خفف الله عنكم﴾ [الأنفال: ٦٦] وعلم أن فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا ماءتين ومنها سورة الكافرون إلى قوله: ﴿لكم دينكم ولي دين﴾ [الكافرون: ٦] فإنها منسوخة بآية القتال كما قال الله تعالى: ﴿واقتلوهم حيث ثقفتموهم﴾ [البقرة: ١٩١] وأما التي نسخ حكمها وقراءتها جميعاً فهو ما روت عائشة رضي الله عنها أن القرآن قد نزل في الرضاع بعشر معلومات ثم نسخ بخمس معلومات فالعشر مرفوع التلاوة والحكم جميعاً والخمس مرفوع التلاوة باقي الحكم ويروى أيضاً أن سورة الأحزاب كانت بمنزلة السبع الطوال وأزيد ثم وقع النقصان فيها هذا مما أورده الإمام في تفسيره.

قوله: من انسخ الشيء أي أمر بنسخه.

---

(١) وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخت تلاوته وبقي حكمه كما في التوضيح.

بناء على عدم التكليف بما لا يطاق ويعم الإخبار كذا قيل فحينئذ يكون بين النسخ والإنساء عموم وخصوص مادة الاجتماع الانساء التي أذهبت عن القلوب ويتحقق النسخ في منسوخ الحكم مع بقاء التلاوة أو بالعكس ويتحقق الانساء بدون النسخ في الإخبارات التي أذهبت عن الصدور وقد وقع هذا فإن بعض الصحابة أراد قراءة ما حفظه فلم يجده في صدره فسأل النبي عليه السلام فقال نسخت البارحة من الصدور وقيل ولتقييد هذا المعنى ما روينا عن مسلم أنا كنا نقرأ سورة تشبه في الطول والشدة ببراءة فأنسيتها غير أني حفظت منها لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى وادياً ثالثاً وما يملأ جوف ابن آدم إلا التراب.

قوله: (وما شرطية جازمة لننسخ) قيل لا لنفسها بل جازمة بمقدر أعني إن والإلزام أن يكون مفعولاً لنفسها أيضاً مع كونه مشتغلاً بضميره وجعله منصوباً بأعلى شريطة التفسير يستلزم توارد العاملين على معمول واحد لكونه مفعولاً لهما.

قوله: (منتصبة به على المفعولية) ولا امتناع في كون كل منهما عاملاً في الآخر لاختلاف الجهتين وفي إعراب كلمات الشرط اختلاف بين النحاة وهذا الذي ذكره مذهب سيبويه وهو الأصح فلذا اختاره ولم ينبه على الاختلاف نقل عن الرضي أنه قال يمكن أن يقال على مذهب سيبويه أن كلمات الشرط والاستفهام متضمنة لحرفي الشرط والاستفهام فحذفتا لكثرة الاستعمال على ما ذكر في حد الاسم أن كلمات الشرط إما فاعلة لفعل مقدر أو مفعول له أو للظاهر لكنه خالف في موضع آخر فقال وإن قلنا إن حرف الشرط مقدر قبل كلمات الشرط كما هو مذهب سيبويه فكلمات الشرط إذن معمولة لفعل مقدر يفسره ما بعده أبداً سواء كانت مرفوعة أو منصوبة إذ حذف الشرط لا يدخل إلا على فعل ظاهر أو مقدر وذلك عند البصريين انتهى وأنت خبير بأن هذا يخالف ما اختاره المصنف وقد صرحوا بأنه مذهب سيبويه وبالجملة ما نقل عن الرضي مخالف لما هو المشهور من سيبويه.

قوله: (وقرأ ابن عامر ما ننسخ) من الإفعال أشار إليه بقوله **(من أنسخ)** ولما كان إسناد الانساخ إليه تعالى خفيا وجهه بينه بأوجه ثلاثة أحدها بمعنى الأمر والمأمور إما الرسول عليه السلام أو جبرائيل عليه السلام والمعنى **(أي نأمرك)** يا محمد **(أو)** نأمر **(جبرائيل بنسخها)** على أن الهمزة للتعدية أي ما ننسخك أي ما نجعلك ناسخاً إياها أي ما نجعل جبرائيل ناسخاً ومآله ما نأمرك بالإعلام بنسخها لأنه لا يقدر أن ينسخ شيئاً من تلقاء نفسه.

قوله: (أو نجدها منسوخة) على أن همزة الإفعال للوجدان ومعنى نجدها منسوخة أنا

قوله: أو نأمرك أو نجدها على الجزم لأنهما تفسير ننسخ الواقع في حيز الشرط أي ما نأمرك أو جبريل بنسخ آية بأن نجعلها منسوخة بالإعلام بنسخها وما نجدها منسوخة نأت بخير منها أو مثلها ننسها بالضم قراءة ابن عامر والفتح للباقين وننسأها بالهمزة قراءة ابن كثير وأبي عمرو وبغير الهمزة للباقين والبواقي شواذ.

ننسخها على ما سبق به علمنا بذلك علماً أزلياً فيكون المراد لازم[١] معناه لأن وجدانه تعالى كونها منسوخة يلزمه نسخه تعالى فهي في المآل موافقة للقراءة الأولى ولما كان فيه نوع تمحل أخره نقل عن الوسيط وإنما يجده كذلك لنسخه إياها فكان معنى قراءة ابن عامر كمعنى قراءة من قرأ ما نـسخ بفتح النون يتفقان في المعنى وإن اختلفا في اللفظ وكأنه يرجع هذا الاحتمال على كون همزة الأفعال للتعدية وما اختاره المصنف هو الراجح لما ذكرنا.

قوله: (وابن كثير) أي وقرأ ابن كثير **(وأبو عمرو ننسأها)** على المبني للمعلوم للمتكلم مع الغير من باب فتح يفتح.

قوله: (أي نؤخرها من النسيء) أي نؤخر إنزالها ونتركها في اللوح فلا ننزل وقيل نؤخرها عن النسخ إلى وقت معلوم فيل فالمأتية حينئذ عبارة عن المنسوخة كما أنه حين النسخ عبارة عن الناسخة فمفاد الآية حينئذ إن رفع المنسوخة بإنزال الناسخة وتأخير الناسخة بإنزال المنسوخة كل منهما يتضمن المصلحة في وقته فحينئذ التقابل يكون اعتبارياً لأن الثاني راجع إلى الأول في الحقيقة إذ ما من ناسخة إلا وهي متأخرة نزولاً عن المنسوخة ولو في مدة قليلة كالنسخ قبل العمل وبعد التمكن به فلا يوجد ناسخة لم يؤخر نزولها فلا حسن في التقابل أصلاً ولا معنى لكون المنسوخة مأتية خيراً من الناسخة المتأخرة نزولاً فإنها ناسخة مآلاً والتقييد بوقته لا يجدي نفعاً لأن ما ننسخ من آية عام لكلها فالمعنى الأول وهو ترك إنزالها في اللوح ثم إنه على هذه القراءة إنساء الآية بمعنى اذهابها عن القلوب داخل في النسخ لما عرفته من أن النسخ عام لما هو يبدل ولما هو بلا بدل لكن بقي الإنساء في الإخبارات ولا ضير فيها إذ الكلام مسوق لرد طاعن النسخ الواقع في الانساء.

قوله: (وقرىء ننسها) بصيغة المعلوم للمتكلم مع الغير من التفعيل أي من التنسية قوله **(أي ننس أحداً إياها)** إشارة إلى أن أحد المفعولين محذوف وحاصله إذهابها عن القلوب كما في الانساء وأيضاً قرأ ننسيها من الأفعال فيه أيضاً حذف المفعول الأول فكلام المصنف على صنعة الاحتباك.

قوله: (وتنسها) أي وقرىء تنسها بصيغة المعلوم من النسيان خطاباً للرسول عليه السلام كما أشار إليه بقوله **(أي أنت)** وقرىء أيضاً **(تنسها على البناء للمفعول)** من الإنساء خطاباً له عليه السلام ومآلها واحد **(وقرأ عبد الله ما ننسك من آية أو ننسخها)**.

قوله: (وقرأ أبو حذيفة ما ننسخ من آية وننسكها بإظهار المفعولين) مبنياً للفاعل من الإنساء وصيغة المتكلم مع الغير في القراءات كلها للتعظيم إذ النسخ أمر عظيم لا يقدر عليه إلا قادر عظيم.

قوله: (أي بما هو خير للعباد في النفع والثواب) قيد بالعباد لأن الآية كلها خير في

---

(١) ونقل عن التاج أن الانساخ منسوخ ومنه قراءة ننسخ أي نجده منسوخاً وإنما يجده كذلك لنسخه إياه وهذا يؤيد ما ذكرناه أن المراد لازم معناه.

نفسها وصيغة التفضيل بالنسبة إلى العباد توضيحه أن الناسخ إذا كان ناسخاً للحكم سواء كان ناسخاً للتلاوة أو لا لا بد أن يكون مشتملاً على مصلحة غير المصلحة التي يتضمنها الحكم المرفوع إذ الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد تفضلاً منه تعالى ثم إنه لا يخلو كون النسخ إلى ما هو أخف منه أو أثقل فإن كان أخف يكون الخيرية في النفع وإن كان أثقل يكون الخيرية في الثواب هذا في نسخ الحكم وإن كان في اللفظ ما إلى أخصر منه للنفع أو إلى أطول للثواب وإن كان فيهما جميعاً فيعلم حاله مما ذكر فإن كان إلى ما هو أخف وأخصر فالخيرية في النفع وإن كان إلى أثقل وأطول فالخيرية في الثواب وإن كان إلى أخف حكماً وإلى أطول لفظاً فالخيرية في النفع والثواب جميعاً[١] وكذا في عكسه مع العكس في الخيرية ثم إن أخف في الحكم يعم نسخ الواجب إلى المباح كنسخ صوم عاشوراء[٢] وإلى الواجب الذي هو أخف من الواجب المنسوخ كما في العدة فإنها كانت حولاً ونسخة المدة بأربعة أشهر وعشراً وأما النسخ إلى الأثقل فلا يكون إلى المباح بل إلى واجب[٣] أثقل من الواجب الأول كنسخ صوم عاشوراء على قول أو نسخ صوم ثلاثة من كل شهر بصوم رمضان وإذا كان الناسخ في التلاوة فقط لا يتصور الخيرية في النفع لعدم تبدل الحكم السابق فهو إما خير منه في الثواب أو مثل له.

قوله: (أو مثلها في الثواب) لم يذكر النفع لاقتضاء المماثلة فيهما عدم الفائدة في النسخ ولم يعكس لأن المقصود من النسخ هو النفع فيلزم أن يكون البدل أنفع من المنسوخ وإن تساويا في الثواب كالقبلة التي كانت على جهة ثم حولت إلى الكعبة فإن السجود إليها وإلى سائر النواحي متساو في العمل والثواب والذي أمر الله تعالى به في ذلك الوقت كان أصلح وأدعى للعرب وغيرهم إلى الإسلام كذا في الوسيط نقله عنه بعض المحققين وحاصله أن كون الناسخ متساوياً في النفع مناف لمصلحة النسخ لأنه لو لم يترجح الناسخ في زمان النسخ في النفع والمصلحة لم يكن للنسخ جهة فلا جرم أن الناسخ يكون خيراً من المنسوخ في زمان النسخ في المنفعة وأما الثواب فقد يكون ثواب الناسخ أكثر من ثواب المنسوخ بأن يكون أطول منه أو باشتماله على توحيد وصفات أو غير ذلك وقد يكون مماثلاً لثواب المنسوخ فقوله تعالى: ﴿أو مثلها﴾ [البقرة: ١٠٦] محمول على المثلية في الثواب فقط دون النفع وبهذا البيان ظهر أن ذكر النفع هنا كما في الإرشاد لا يخلو عن كدر إذ الحكمة في النسخ بينوا أن ما يخالف الأحكام وجزئياتها بسبب تفاوت الأعصار في

---

(١) أي وإن كان إلى الاثقل حكماً أو إلى الأخصر لفظ فالخيرية في الثواب بالنسبة إلى الحكم وفي النفع بالنسبة إلى اللفظ.

(٢) فإنه نسخ وجوبه بوجوب صوم رمضان وبقي اباحة صوم يوم عاشوراء.

(٣) وقد يكون النسخ من الاباحة إلى الحرمة كنسخ إباحة شرب الخمر وبالعكس كحرمة القتال نسخت بآية القتال قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿أذن للذين يقاتلون﴾ الآية وهي أول آية نزلت في القتال بعد ما نهى عنه في نيف وسبعين آية فانظر فيه هل هي خير منها أو مثلها سواء كان في النفع أو في الثواب أو في كليهما فالاحتمالات كلها ذكرت هنا فلا تغفل.

المصالح من حيث إن كل واحدة منها حق بالإضافة إلى زمانها مراعى فيها صلاح من خوطب بها ولهذا السر جرى النسخ فيما بين الأمم السالفة ونسخ القرآن بعض أحكام سائر الكتب وكذا الحال في نسخ آية من القرآن بآية أخرى أو بحديث كما هو عند الأئمة الحنفية رحمهم الله تعالى وكذا نسخ حديث بآية أو بحديث آخر متأخر عنه عندهم أيضاً والتفصيل في الأصول وأما النسخ قبل العمل فنادر والكلام في النسخ الذي هو كثير الوقوع وإذا عرفت التفصيل علمت أن الحال في الإنساء على هذا المنوال هذا إذا قيل إن للمنسي بدلاً خيراً منه أو مثله وأما إن قيل إن ليس له بدل فجريان التفصيل المذكور فيه خفي ويؤيده قول من قال في دفع الاشكال بأن الكلام يقتضي أن يكون للإنساء بدل أن المعنى ما ننسخ من آية نأت بخير منها أو مثلها وما ننس من آية لم نأت بدلها فحذف في الجزاء ما يقابل به في الشرط فلما لم يكن له بدل لا يحسن أن يقال إن التفصيل المذكور في النسخ جار في المنسي وأما القول بأن الخير أو المثل المأتي به لا يلزم أن يكون بدلاً لأن معنى البدل أن يشتمل على تبديل للحكم المنسوخ وبيان لانتهائه وبالجملة يكون له تعلق بالآية المنسوخة والمأتي به لا يلزم أن يكون كذلك كما لو ذهب بآية الرجم مثلاً وأتى بآية إيجاب الزكاة فضعيف جداً إذ البدلية وكونه ناسخاً ومنسوخاً لا بد وأن يكون مناسبة ما بينهما فالقول بأن آية إيجاب الزكاة خير من آية الرجم أو مثلها في غاية من السخافة والقول الأول هو المعول عليه وهذا الحكم غير مختص بنسخ الآية التامة فما فوقها بل جار فيما دونها أيضاً وتخصيصها بالذكر باعتبار الغالب والآية في اصطلاح الشرع طائفة من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل فمن قال الآية على المعنى اللغوي وهو جماعة من الكلام يقال خرج القوم بآيتهم أي بجماعتهم إذ لا اختصاص للنسخ بتمام الآية المصطلحة فقد تكلف لأن هذا المعنى غير مستعمل في عرف القرآن ولو سلم استعماله في كلام الفصحاء وحمل اللفظ على المعنى الغير المتعارف لا يليق بجزالة النظم الكريم وبناء الكلام على الغالب الأكثر شائع بين البلغاء وقد يعبر عنه بأن الحكم أكثري لا كلي حتى قيل وللأكثر[1] حكم الكل وهذا يؤيد ما ذكر ولو قيل قوله ﴿نأت بخير منها أو مثلها﴾ [البقرة: ١٠٦] بناء على الغالب أيضاً لاندفع كثير من الشبه ولكان خالياً عن التمحل.

قوله: (وقرأ أبو عمرو بقلب الهمزة ألفاً) لأن الهمزة ساكن ما قبلها فصار ﴿نأت بخير﴾ الآية ألم تعلم أن الهمزة لإنكار النفي[2] وتقرير المنفي كما في قوله تعالى: ﴿أليس الله بكاف عبده﴾ [الزمر: ٣٦] أي الله كاف والمعنى هنا قد علمت وتوجه الخطاب إلى النبي عليه السلام مع أن سبب النزول يقتضي كون الخطاب للطاعنين للإظهار لكمال لطفه وللتنبيه على انحطاط رؤيتهم عن ساحة الخطاب وإن كان له وجه على وجه العتاب.

---

(١) هذا تنظير لما نحن فيه.

(٢) الإنكار الوقوع ويسمى الإنكار الإبطالي.

قوله: (فيقدر على النسخ) أشار به إلى أن المراد بهذا الكلام الاستدلال بعلمه بما ذكر على قدرته تعالى على النسخ والإتيان بما هو خير والإتيان بمثل المنسوخ أو ما هو خير منه من المنسوخ وبما هو مثله كأنه قيل النسخ والإتيان بما ذكر مقدور الله تعالى لأنه ممكن حادث وكل ممكن حادث مقدور الله تعالى فذلك مقدور الله تعالى وكل مقدور الله تعالى يتضمن حكمة بالغة ومصلحة كاملة فالنسخ يتضمن حكمة ومصلحة عظيمة وكل ما هذا شأنه فيجب على العاقل تلقيه بالقبول والاعتراض عليه خارج عن مركز العقول وبملاحظة تلك المقدمات يتضح رد الطاعنين للنسخ وعن الصواب غافلون فلا إشكال بأنهم لم ينكروا القدرة على النسخ بل أنكروه لأن الأمر يقتضي حسن المأمور به والنهي قبحه فكيف يكون الشيء الواحد حسناً وقبيحاً وذهلوا عن أن الشيء الواحد يكون حسناً في وقت وعصر لتضمنه منفعة ومصلحة في ذلك الوقت وقبيحاً في عصر آخر كأسباب المعاش كما سيذكر ولا ريب في أن تمام الدليل إنما هو بملاحظة المقدمات المذكورة ويكفي في بيان هذا المطلب على هذا المسلك قوله تعالى: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ [البقرة: ٢٠] لكن الاستدلال بعلمه بشمول القدرة أشد وقعاً وأرفع رداً أو الالتفات من ضمير المتكلم إلى الاسم الجليل لتربية المهابة وإدخال الروع في قلوب المنكرين وللاشعار بأن شمول القدرة لكل ممكن من مقتضى الألوهية.

قوله: (والآية دلت على جواز النسخ) فيه إشارة إلى رد ما ذكره بعضهم من أنها لا تدل على جواز النسخ لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الطرفين كما في قوله تعالى: ﴿قل إن كان للرحمن ولد﴾ [الزخرف: ٨١] الآية وجه الرد هو أن الأصل أي الراجح إذا لم يمنع مانع اختصاص كلمة أن وما يتضمنها من أدوات الشرط سوى إذا بالأمور المحتملة للوقوع واللاوقوع فهل هذا إلا معنى الجواز وهذا الأصل ترك في الآية[١] المذكورة لبرهان قاطع على امتناع الولد ولا صارف هنا فبقي على أصله فدلت على جوازه قيل حكي أن هذه الآية لا تدل على جواز النسخ عن المنكرين للنسخ من أهل الإسلام انتهى. لكن مرادهم أن الشريعة المتقدمة مؤقتة إلى وقت ورود الشريعة المتأخرة وكذا ما وقع في القرآن مما يظن أنه منسوخ أنه موقت إلى ورود الشرعي المتأخر وإلا فكيف يتصور من مسلم إنكار ذلك أشير إلى ما ذكرنا في التوضيح فحينئذٍ يكون النزاع لفظياً فتأمل[٢]

قوله: فيقدر على النسخ الخ بيان لاتصال هذه الآية بما قبلها.

---

(١) وهي قوله تعالى: ﴿قل إن كان للرحمن ولد﴾ الآية وحمل إن على لو.

(٢) وأما إنكار اليهود ونزاعهم فمعنوي فعند بعضهم أنه باطل نقلاً بزعمهم أن في التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والأرض وادعوا نقله متواتراً ويدعون النقل عن موسى عليه السلام أن لا نسخ لشريعته والجواب أن هذا النقل غير صحيح لوجود التحريف وفي زمن بخت نصر كاد أن ينقطع عرق اليهود فانتفى شرط التواتر وعند بعضهم باطل عقلاً لأنه يوجب كون الشيء حسناً وقبيحاً وسيجيء الجواب عنه.

والمصنف اكتفى بالجواز مع أن الظاهر دلالة الآية على الوقوع بقرينة سبب النزول ولو سلم عدم دلالته على الوقوع فدليل وقوع النسخ قوله تعالى: ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية﴾ [النحل: ١٠١] أي بالنسخ فجعلنا الآية الناسخة مكان المنسوخة لفظاً أو حكماً والآيات الدالة على نسخ حكم مخصوص كثيرة وقد ذكرنا فيما مرّ بعضاً منها.

قوله: **(وتأخير الإنزال)** عطف على جواز النسخ أي ودلت الآية أيضاً على تأخير الإنزال أي تأخير الإنزال الآية وتركها في اللوح أو تأخير إنزالها عن النسخ إلى وقت معلوم والمعنى الأول هو الراجح كما مر تفصيله **(إذ الأصل اختصاص أن وما يتضمنها بالأمور المحتملة)**.

قوله: **(وذلك)** أي جواز النسخ وقبل أي إنما دلت الآية على أمرين وهذا كما ترى.

قوله: **(لأن الأحكام شرعت)** أي الأحكام الشرعية العملية إذ لا يجري النسخ في الأحكام الاعتقادية وإنما لم يقيد بها إذ المتبادر الأحكام العملية **(والآيات)** الدالة على الأحكام العملية **(نزلت لمصالح العباد)** ومنافعها قوله **(وتكميل نفوسهم فضلاً من الله ورحمة)** كعطف تفسير للمصالح وتكميل النفوس باكتساب العقائد الحقة واقتراف الأعمال الصالحة والآيات القرآنية متكفلة بذلك لكن الظاهر أن المراد هنا تكميل النفوس باستكمال القوة العملية بقرينة قوله **(وذلك يختلف)** ولك أن تعم فقوله وذلك يختلف باعتبار بعض أنواعه فضلاً من الله تعالى إذ لا وجوب عليه تعالى كما لا وجوب عنه **(باختلاف الأعصار والأشخاص)** فلعل ما يكون مصلحة في وقت يصير مفسدة بعده فينسخه وما لا يكون مصلحة حينئذٍ يكون مصلحة الآن فيثبته مكانه حتى لو نزل المتقدم في أيام المتأخر لنزل على وفقه ولذلك قال عليه السلام لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعي كذا قال المص في تفسير قوله تعالى: ﴿وآمنوا بما أنزلت مصدقاً لما معكم﴾ [البقرة: ٤١] قوله **(كأسباب المعاش فإن النافع في عصر)** كلباس الصيف فإنه نافع فيه **(قد يضر في عصر غيره)** وهو الشتاء وبالعكس وكالأطعمة والأشربة فإن بعضها نافع في الصيف مضر في الشتاء وبعضها الآخر بالعكس كما عرف في فن الطب وبهذا البيان ظهر الجواب عن اشكال اليهود بأن النسخ لو كان جائزاً لزم أن يكون الشيء الواحد حسناً لكونه مأموراً أولاً وقبيحاً لكونه منهياً وهو محال بأن كون الشيء الواحد حسناً مأموراً في عصر وكونه منهياً قبيحاً في عصر آخر لا ضير فيه كأسباب المعاش فإن واحد منهما قد يكون نافعاً في وقت ويكون ذلك الشيء بعينه ضاراً في وقت آخر وإنما المحال كونه حسناً وقبيحاً في عصر واحد وبالنسبة إلى

قوله: وتأخر الإنزال بالجر عطف على النسخ في قوله على جواز النسخ وجه دلالة الآية على جواز إنزال الناسخ ما ذكره من قوله وذلك لأن الأحكام الخ وحاصله أن ما يصلح بحال العباد من حكم يقتضيه حالهم وينفعهم في زمان قد يضرهم في زمان آخر لتغير الأمور والأحوال بسبب تطاول الدهور والاعصار فيقتضي حالهم إنزال حكم آخر يخالف الحكم المتقدم لما أن صلاح حالهم وانتظام أمورهم بذلك الحكم.

أشخاص معينة ولا يلزم ذلك والاعتراض على المص بأن هذا القائل غافل عن قوله تعالى: ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات﴾ [النساء: ١٦٠] وعن دلالته على أن النسخ قد يكون غضباً فساقط غاية السقوط لأن هذا المعترض ذاهل عن قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ الآية فإن الحرمة المذكورة لو لم يكن خيراً من حل الطيبات أو مثلها لاختل هذا الكلام إذ الحرمة المذكورة مصلحة في حقهم وإن كان في صورة الغضب فهو تفضل من الله تعالى ورحمة كي يتنبهوا ولم يصروا على ما فعلوا ثم اعتراضه عليه بأن قوله وذلك يختلف باختلاف الأعصار مبناه عن الغفول عن أن النسخ قد يكون قبل العمل بالمنسوخ مبناه الذهول التام عن أن الحكم على الجنس بالشيء بالنظر إلى أغلب أفراده شائع في كلام الحكماء والبلغاء لا سيما في كلام الله تعالى ولا ريب في ندرة النسخ قبل العمل بالمنسوخ على أن بعضهم نقل عن الأئمة إنكار ذلك منهم إمامنا أبو منصور الماتريدي فحينئذ لا إشكال أصلاً.

قوله: (واحتج به) أي بالنظم وفي نسخة بها أي بالآية **(من منع النسخ بلا بدل)** فإن

قوله: واحتج بها من منع النسخ بلا بدل معنى الاحتجاج بها مستفاد من مفهوم الجزاء ومنع النسخ ببدل اثقل مأخوذ من لفظ خير فإنه المتبادر منه معنى الأخف لا الأشق الأثقل متعلقاً بخير أو مثل بدلين من المنسوخ ومنع نسخ الكتاب بالسنة مأخوذ من إسناد نأت إلى ضمير الباريء تعالى وهو اذكره من الناسخ هو المؤتى بدلاً والسنة ليست كذلك أي ليست السنة بدلاً للحكم المنسوخ الذي هو حكم الله تعالى قال الإمام قال قوم لا يجوز نسخ الحكم إلا إلى بدل واحتجوا بأن هذه الآية تدل على أنه تعالى إذا نسخ لا بد وأن يأتي بعده بما هو خير منه أو بما يكون مثله وذلك صريح في وجوب البدل الجواب لم لا يجوز أن يقال المراد أن نفي ذلك الحكم وإسقاط التعبدية خير من ثبوته في ذلك الوقت ثم الذي يدل على وقوع النسخ لا إلى بدل أنه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول لا إلى بدل وقال قوم آخرون لا يجوز نسخ الشيء إلى ما هو أثقل منه واحتجوا بأن قوله ﴿نأت بخير منها أو مثلها﴾ [البقرة: ١٠٦] ينافي كونه اثقل لأن الأثقل لا يكون خيراً منه ولا مثله والجواب لم لا يجوز أن يكون المراد بالخير ما يكون أكثر ثواباً في الآخرة ثم الذي يدل على وقوعه أن الله سبحانه نسخ في حق الزناة الحبس في البيوت إلى الجلد والرجم ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت بأربع في الحضر وأما نسخ الشيء إلى الأخف فكنسخ العدة من حول إلى أربعة أشهر وعشراً وأما نسخ الشيء إلى المثل فكالتحويل من بيت المقدس إلى الكعبة وقال الشافعي رحمه الله الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة واستدل عليه بهذه الآية من وجوه أحدها أنه تعالى أخبر بأن ما ننسخه من الآي نأت بخير منها وذلك يفيد أنه يأتي بما هو من جنسه وثانيها أن قوله ﴿نأت بخير منها﴾ [البقرة: ١٠٦] يفيد أنه هو المتفرد بالإتيان بذلك الخير وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله دون السنة التي يأتي بها الرسول وثالثها أن قوله ﴿نأت بخير منها﴾ يفيد أن المأتي به خير من الآية والسنة لا تكون خيراً من القرآن ورابعها أنه قال ﴿ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير﴾ [البقرة: ١٠٦] دل على أن الآتي بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى.

قوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ يقتضي البدل (أو ببدل أثقل) فإن كلا من الخيرية والمثلية ينافي الأثقلية فلا يكون أثقل من الأول إذا الأثقل ليس بخير من الأخف ولا مثلاً له واحتج بها أيضاً من منع (نسخ الكتاب بالسنة) كالإمام الشافعي (فإن الناسخ هو المأتي به بدلاً والسنة ليست كذلك) أما أولاً فلأنها ليست مما أتى به الله تعالى وقد قال تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ﴾ الآية حيث أسند الإتيان إلى ذاته العلية وأما ثانياً فلأنها ليست بخير من الآية وهو ظاهر ولا مثلاً لها لأنه معجز دون السنة وكذا احتج بها من منع نسخ السنة بالكتاب لقوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ كأنه لانفهامه مما سبق لم يتعرض له وأرباب الأصول تعرضوا له أيضاً حيث قال في التنقيح وقال الشافعي بفساد الأخيرين أي نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب.

قوله: (والكل ضعيف إذ قد يكون عدم الحكم أو الأثقل أصلح) أي أنفع فإن عدم التكليف بالحكم أخف بالنسبة إلى العباد فيكون خيراً للعباد وإن لم يكن خيراً في الثواب فظهر ضعف أمنع النسخ بلا بدل وهذا لا كلام فيه لكن قوله ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ يقتضي إتيان البدل فمجرد إثبات أن الأصلح قد يكون عدم الحكم لا يفيد ولا ريب في أن عدم الحكم ليس بمأتي به فما قيل في توجيه إن الخلاف في جواز النسخ بلا بدل ليس في إتيان اللفظ بدل الآية الأولى بل في الحكم كما صرح به في شرح مختصر الأصول ولذا أجيب عنه لجواز نسخ تكليف من غير تكليف آخر بدلاً منه فسخيف إذ لا كلام في ذلك الجواز لو طابق قوله ﴿نأت بخير منها﴾ [البقرة: ١٠٦] الآية فإنه يقتضي المأتي به ولو حكماً وليس الحكم فالأولى ما أشار إليه البعض من أن جزاء المعطوف على الشرط محذوف تقديره ما ننسخ من آية نأت بخير منها أو مثلها وما ننسها لم نأت ببدلها وقد عرفت أن الإنساء النسخ بلا بدل ولك أن تقول إن الكلام على الغالب الأكثر والنسخ بلا بدل[1] قليل بالنسبة إلى

قوله: إذ قد يكون الخ أجوبة احتجاج مع الأمور الثلاثة المذكورة على طريق النشر على ترتيب اللف.

قوله: إذ قد يكون عدم الحكم إذا الأثقل أصلح إدراج لهما تحت الخير والمانع إنما منع ذلك التزاماً لعدم دخولها تحته وقوله والنسخ قد يعرف بغيره أي بغير البدل الناسخ جواب عن منع الأمر الثالث وهو قوله فإن الناسخ هو المؤتى به بدلاً والسنة ليست كذلك لكن لما لم يكن الجواب عن السند جواباً عن المنع رجع إلى جواب أصل المنع بقوله فالسنة ما أتى به الله لما أن الرسول ﷺ لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى فتكون السنة بدلاً للآية المنسوخة بهذا المعنى ولما أوهم التزام جعل السنة بدلاً للآية أنها بدل لها في اللفظ والبلاغة أزال ذلك بقوله وليس المراد بالخير والمثل ما يكون كذلك في اللفظ أي ليس هو كذلك في اللفظ بل في الحكم فيجوز أن يكون الحكم المستفاد من السنة خيراً من حكم الآية المنسوخة أو مثلاً لها وإن لم تكن كذلك في اللفظ والبلاغة.

---

(١) فإن قيل الإنساء قلنا إن الإنساء كما عرفت عام للخير وغيره فالذي يشتمله من نسخ الحكم الشرعي بلا بدل قليل بالنسبة إلى ذلك.

النسخ ببدل وأيضاً الآية مسوقة لرد اليهود أو المشركين فطعنهم النسخ ببدل وذكر الإنساء للتتميم فحاله مسكوت عنه.

قوله: (والنسخ قد يعرف بغيره) كإخبار الشارع بأن الآية الفلانية قد نسخت وكالإنساء وإذهابها عن الصدور فلا إشكال بأن البدل إذا لم يجب فمن أين يعرف كون الآية منسوخة وأيضاً لا نسلم انحصار الناسخ في المأتي به.

قوله: (والسنة مما أتى به الله تعالى وليس المراد بالخبر والمثل ما يكون كذلك في اللفظ) لأنه عليه السلام ﴿ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ [النجم: ٣، ٤] غايته أنه وحي غير متلو وإسناد النسخ إلى السنة لظهوره من قبل الرسول عليه السلام وإلى ذلك أشار بقوله وليس المراد بالخير والمثل ما يكون كذلك في اللفظ حتى يقال إن الحديث الناسخ لا يكون مثلاً للآية المنسوخة في الاعجاز وفي الثواب وسائر الأحكام مثل جواز الصلاة بها دونه فضلاً عن كونه خيراً منها بل المراد بالخير فيما يرجع إلى مصالح العباد فيجوز كون الحكم الناسخ الثابت بالحديث خيراً من الحكم المنسوخ الدال عليه الآية وإن سلم هذا لكنها إنما تنسخ حكمه لانظمه والكتاب والسنة في إثبات الحكم مثلان وإن الكتاب راجح في النظم لكونه معجزاً وجواز القراءة في الصلاة دون الحديث فقول المانع والسنة ليست كذلك ليس بشيء.

قوله: (والمعتزلة على حدوث القرآن فإن التغير والتفاوت من لوازمه) أي احتج

قوله: والمعتزلة على حدوث القرآن عطف على من منع أي واحتج المعتزلة بهذه الآية على حدوث القرآن وحاصل احتجاجهم بها أن الآية دلت على تغير القرآن وتفاوت بعضه عن بعض وهذا أمارة الحدوث وحاصل الجواب أن التغير والتفاوت إنما هما في العوارض والتغير في العوارض لا ينافي قدم المعروض هذا وقد بقي هنا سؤال وهو أن حدوث العارض يستلزم حدوث المعروض وهو قضية مسلمة عند أهل السنة والجواب المذكور يخالفه هذه القضية أقول معنى الجواب المذكور أن التغير والتفاوت إنما نشأ من تغير المتعلقات وتفاوتهما والتعلق أمر نسبي ليس له وجود في الخارج فإذا حدوث التعلق لا يستلزم حدوث المتعلق والمستلزم لحدوث المحل إنما هو حدوث الأمر الموجود الخارجي الحال فيه لا حدوث الأمر العدم النسبي الحال فيه وقال الإمام استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن القرآن مخلوق من وجوه أحدها أن كلام الله تعالى لو كان قديماً لكان الناسخ والمنسوخ قديمين لكن ذلك محال لأن الناسخ يجب أن يكون متأخراً عن المنسوخ والمتأخر عن الشيء يستحيل أن يكون قديماً وأما المنسوخ فلأنه يجب أن يزول ويرتفع وما ثبت زواله استحال قدمه بالاتفاق وثانيها أن الآية دلت على أن بعض القرآن خير من بعض وما كان كذلك لا يكون قديماً وثالثها أن قوله تعالى: ﴿ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير﴾ [البقرة: ١٠٦] يدل على أن المراد أنه تعالى هو القادر على نسخ بعضها واتيان شيء آخر بدلاً عن الأول وما كان داخلاً تحت القدرة وكان فعلاً كان محدثاً وأجاب الأصحاب عنه بأن كونه ناسخاً ومنسوخاً إنما هو من عوارض الألفاظ والعبارات ولا نزاع في حدوثها فلم قلتم إن المعنى الحقيقي الذي هو مدلول العبارات والاصطلاحات محدث قالت المعتزلة ذلك المعنى هو مدلول العبارات واللغات ولا شك

المعتزلة عطف على من منع فإن التغير بأن يكون بعضها ناسخاً وبعضها منسوخاً والتفاوت بأن يكون بعضها خيراً من بعض وتأخير الناسخ عن المنسوخ.

قوله: (من لوازمه) أي من توابعه الحاصلة له والقائمة به فيكون محلاً للحوادث فيكون على أن المراد باللازم المساوي فثبوته مستلزم لثبوت الملزوم وهو الحدوث وإن لم يكن كذلك في اللازم الأعم.

قوله: **(وأجيب بأنهما من عوارض الأمور المتعلقة بالمعنى القائم بالذات القديم)** أي التغير والتفاوت من عوارض الأمور والمراد بالأمور الأفعال والأمر والنهي والنسب الخيرية وهي المتعلقة بالكلام النفسي وذلك يستدعي التغير والتفاوت في تعلقاته دون ذاته فمعنى قولنا حرمت الخمر بعدما لم تكن حراماً تعلق بها الحرمة بعد ما لم يكن متعلقاً بها كما أن حدوث تعلق العلم بالشيء بأنه وقع الآن أو قبل لا يستدعي حدوث صفة العلم كذلك هنا حدوث تعلق الكلام النفسي لا يستدعي حدوثه وأما جواب الإمام وتبعه بعضهم بأن الموصوف بهما الألفاظ أي الكلام اللفظي والقديم عندنا الكلام النفسي فمخالف لما ثبت عند الأشاعرة من أن الحكم قديم والنسخ لا يجري إلا في الأحكام وفي التوضيح فإن قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الإيجاب قديم وهو حكمه تعالى في الأزل أنه إذا بلغ زيد يجب عليه ذا وأثره وهو الحكم المصطلح أي الوجوب حادث فإنه مضاف إلى الحادث فلا يوجد قبله انتهى. وما خطر بالبال من أنه إذا حكم الله تعالى في الأزل بأنه إذا بلغ زيد يجب عليه ذا فكيف رفع ذلك الحكم بعده سواء كان أثبت مكانه حكم آخر أو لا ثم ما أثبت في مكانه حكم آخر قديم أيضاً فيلزم حكمان قديمان متقابلان والتفصي عنه أن معنى النسخ كما مرّ غير مرة بيان انتهاء مدة الحكم الأول لا رفعه ولا محذور في حكمه تعالى في الأزل أنه إذا بلغ المكلف يجب عليه ذا في مدة كذا ويجب عليه هذا بعد انقضاء مدة حكم الأول أو يحرم عليه ذا بعد انقضاء مدة وجوب ذا أو بالعكس فيقال في الجواب إنه إن أردتم بالتغير بالنسبة إلينا فلا يضرنا وإن أردتم به بالنسبة إليه تعالى فلا تم التغير وأما

أن تعلقه الأول قد زال وحدث له تعلق آخر فالتعلق الأول محدث لأنه زال والقديم لا يزال والتعلق الثاني حادث لأنه حصل بعد ما لم يكن والكلام الحقيقي لا ينفك عن هذه التعلقات وما لا ينفك عن المحدث محدث فالكلام الذي تقولون به يلزم أن يكون محدثاً وأجاب الأصحاب أن قدرة الله تعالى كانت في الأزل متعلقة بإيجاد العالم فعند دخول العالم في الوجود هل بقي ذلك التعلق أو لم يبق فإن بقي يلزم أن يكون القادر قادراً على إيجاد الموجود وهو محال وإن لم يبق فقد زال ذلك التعلق فيلزمكم حدوث قدرة الله تعالى على الوجه الذي ذكرتموه وكذلك علم الله تعالى كان متعلقاً بأن العالم سيوجد فعند دخول العالم في الوجود إن بقي التعلق الأول كان جهلاً وإن لم يبق يلزمكم كون التعلق الأول حادثاً لأنه لو كان قديماً لما زال وكون التعلق الذي حصل بعد ذلك حادثاً فإذا عالمية الله لا تنفك عن التعلقات الحادثة وما لا ينفك عن المحدث محدث فعالمية الله محدثة فكل ما تجعلونه جواباً عن العالمية والقادرية فهو جوابنا عن هذا الكلام وأنت قد عرفت أن حق الجواب ما ذكرناه آنفاً.

الخيرية فلا يستلزم الحدوث لجريان التفاوت بالخيرية في القديم ألا يرى أن ما تشتمله بعض الآيات من بيان التوحيد والمعارف وسائر الصفات العلى خير تلاوة مما عداه والمدلول موافق للدال وإن نوقش في ذلك فنقول الصفات الذاتية قديمة اتفاقاً والصفات الفعلية قديمة أيضاً مع أنها متفاوتة تعلقاً وحكماً فالتفاوت لا يضر القدم وقد سبق في تفسير قوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا سواء عليهم﴾ [البقرة: ٦] الآية ما يتعلق بهذا المبحث قوله القديم صفة المعنى القائم لا صفة للذات.

قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٠٧﴾﴾

قوله: (الخطاب للنبي عليه السلام والمراد هو وأمته لقوله تعالى: ﴿وما لكم﴾ [البقرة: ١٠٧] وإنما أفرده لأنه أعلمهم ومبدأ علمهم) في أي ألم تعلم الثاني أو الخطاب في كليهما وهذا هو الظاهر المتبادر والمراد هو وأمته قوله لقوله تعالى الخ بيان لقرينته لكن يمكن المناقشة فيه بأنه لم لا يجوز أن يكون المراد هو النبي عليه السلام قوله تعالى: ﴿وما لكم﴾ [البقرة: ١٠٧] من قبيل تلوين الخطاب وأما وجه صحة ذلك فلأن النبي عليه السلام إمام أمته فخطابه يستلزم الخطاب لهم فيما لم يكن خصيصاً له عليه السلام والمراد هذا اللازم مع الملزوم حيث قال والمراد هو وأمته بناء على جواز إرادة المعنى الحقيقي والكنوي معاً مع كلام فيه ولك أن تقول الخطاب لكل من يتأتى منه العلم بذلك فيعم النبي عليه السلام وأمته عموماً[1] شمولياً فلا حاجة إلى التمحل قوله وإنما أفرده لأنه أعلمهم ومبدأ علمهم الخ لا يزاحم مناقشة صحة إرادة المعنى الحقيقي والكنوي معاً.

قوله: (يفعل ما يشاء) لازم معنى له ملك السموات لأنه يدل على القدرة التامة والعلم الكامل إذ المعنى ألم تعلم أن الله له أي مختص به ملك السموات أي له الاستيلاء الباهر والسلطان القاهر عليهما وما بينهما وما فيهما المستلزمان للقدرة التامة على التصرف الكلي إيجاداً وحفظاً إعداماً وتخريباً بحيث لا يمكن أن يعارضه أحد فضلاً عن أن يعاديه فيفعل ما يشاء بحيث لا معارض لمشيئته.

قوله: (ويحكم ما يريد وهو كالدليل على قوله ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾)

قوله: وهو كالدليل على قوله: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ [البقرة: ١٠٦] لإفادته أن من ملك العالم كله قادر على كل شيء لأن كله ملكه والملك داخل تحت قدرة المالك فهذا كالبرهان اللمي لذلك فإن العلم بالمعلول من حيث إنه معلول يستلزم العلم بالعلة.

---

(١) وجهه أن النكرة في موضع المثبت خاصة لا تعم إلا بدليل يوجب العموم كذا في التلويح ولا ريب في أن الضمير إذا أريد به مخاطب غير معين مجازاً يكون في حكم النكرة فيكون خاصاً فلا يعم إلا بدليل يوجب العموم والدليل هنا عليه كون العلم بذلك غير مختص بأحد دون أحد مثل قوله تعالى: **﴿ولو ترى إذ وقفوا على النار﴾** [الأنعام: ٢٧] الآية.

[البقرة: ٢٠] بحيث لا معقب لحكمه فمن هذا شأنه ففي كل ما يشاؤه ويريده حكمة بارعة ومصلحة فائقة فإذا كان الأمر كذلك فلا يخرج عن قدرته ممكن من الممكنات ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة من الذرات فيقدر على النسخ ويفعله ويحكمه حاوياً لمصالح العباد في المعاش والمعاد وعن هذا قال وهو كالدليل الخ وإنما قال كالدليل ولم يقل دليل لعدم كونه في صورة الدليل[١] أو لأنه من قبيل مثلك لا يبخل أو أراد به التفنن حيث قال في مثل هذا الموضع وهو دليل مرة وفيه دليل مرة أخرى وفيه دلالة تارة وهو كالدليل وكالبرهان أخرى.

قوله: (وعلى جواز النسخ) أي وهو كالدليل على جواز النسخ لما ذكرناه.

قوله: (ولذلك ترك العاطف) لكمال الاتصال بينهما المانع من العطف فإن الدليل يفيد زيادة التقرير والتأكيد[٢] وأيضاً في ترك العاطف اشعار باستقلال العلم بكل منهما على حياله غير تابع لآخر[٣] واعلم أن هذا دليل أني على قوله ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ [البقرة: ٣٠] وهذا القول دليل لمي على كون ملك السموات والأرض له تعالى.

قوله: (وإنما هو الذي يملك أموركم ويجريها على ما يصلحكم) الحصر مستفاد من مجموع قوله ﴿وما لكم﴾ [البقرة: ١٠٧] الخ إذ النفي متوجه إلى ما سوى الله لأن دون الله معناه سوى الله والولي نكرة في سياق النفي مع من الزائدة الاستغراقية وكذا ولا نصير والمراد نفي جنس الولي والنصير عما سوى الله تعالى واختار كلمة إنما لأن الحكم المذكور مما من شأنه أن يعلم المخاطب قوله يملك إشارة إلى أن الولي هنا بمعنى المالك وقدر الأمور لكون الكلام مسوقاً لرد طاعني النسخ والنسخ أي الحكم بأمر بعد انتهاء مدة الحكم الأول من جملة أمورهم وكونه مالكاً لرقابهم يعلم بدلالة النص أو باقتضاء النص

قوله: ولذلك ترك العاطف أي ولكون هذه الجملة كالدليل على ذلك لم يعطف عليه لكمال الاتصال بين معنى الجملتين قال الإمام اعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكم بجواز النسخ عقبه ببيان أن ملك السموات والأرض له لا لغيره وهذا هو التنبيه على أنه سبحانه وتعالى إنما حسن التكليف منه لمحض كونه مالكاً للخلق مستولياً عليهم لا لثواب يحصل ولا لعقاب يندفع.

قوله: وإنما هو الذي يملك أموركم فسر معنى القصر المستفاد من ما وإلا بكلمة إنما دلالة على أن دلائل الوحدانية ظاهرة مكشوفة.

---

(١) وقيل لأنه سيق لتوجيه المؤمنين دون الاستدلال لكنه شبيهه في أن يفيد بيان اثبات وتحقيق النهي والظاهر أنه مسوق للاستدلال.

(٢) وكون هذا إنشاء لا يضر العطف على ما ننسخ لأنه خبر معنى لكون الاستفهام للتقرير.

(٣) أي الكاف مقحم أشار إليه المحشي كازروني حيث قال معترضاً على المص فجعل أحدهما دليلاً على الآخر ليس بأولى من العكس فحذف الكاف وقال دليلاً ثم أجاب بأن الإيجاد بالفعل يستلزم القدرة لأن من لم يقدر لا يمكن أن يوجد بالاختيار لكن القدرة لا تستلزم الإيجاد بالفعل ولذا جعل المص قوله: ﴿له ملك السموات﴾ دليلاً ﴿على كل شيء قدير﴾.

قوله ويجريها الخ تفسير الناصر فينسخ الحكم ببدل أو بلا بدل وهو الإنساء على حسب تفاوت مصالحكم باختلاف الأزمنة وتبدل الأشخاص نقل عن الراغب أنه قال وأصل معنى الولاية الاتصال من غير تخلل شيء آخر أجنبي بينهما ثم يستعار للقرب في المكان أو في النسب أو في الدين أو الصداقة أو النصرة انتهى وهذه المعاني لا تتصور في شأنه تعالى سوى النصرة ولم يتعرض الراغب لمعنى الملك مع أنه المراد هنا ولم يحمل على معنى النصرة هنا ليحسن التقابل.

قوله: (والفرق بين الولي والنصير أن الولي قد يضعف عن النصرة والنصير قد يكون أجنبياً عن المنصور فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه) أي الولي المراد هنا والنصير وأما الولي بمعنى المحب كما أشار إليه في تفسير قوله تعالى: ﴿الله ولي الذين آمنوا﴾ [البقرة: ٢٥٧] الآية فالفرق واضح إذ الظاهر أنهما متساويان وحاصل الفرق أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه وقد ذكر مادة الافتراق ولم يتعرض مادة الاجتماع لظهوره.

قوله تعالى: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْـَٔلُوا۟ رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ ۗ وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴿١٠٨﴾﴾

قوله: (أم معادلة للهمزة في ألم تعلم أي ألم تعلموا أنه مالك الأمور قادر على الأشياء كلها يأمر وينهى كما أراد) أي أم متصلة جوز أن تكون أم متصلة بناء على تقدير ألم تعلموا الخ أم تعلمون وتقترحون بالسؤال بناء على أن أم تريدون مأول بأم تعلمون لكون العلم لازماً للإرادة المذكورة فإن الاقتراح وهو الالحاح في السؤال لا يكون إلا عند التعنت والعلم أو بناء على تقدير تعلمون قبل تريدون فعلى هذا ما ذكره يكون حاصل المعنى لكن الوجه الأول موافق لتقريره حيث لم يذكر تريدون صريحاً إلا أن يقال قوله وتقترحون إشارة إلى معنى تريدون وعلى كلا التقديرين يكون جعل أم متصلة إذ قد صرح الرضي وغيره كالنحرير في المطول أن الفعلين إذا اشتركا في الفاعل نحو أقمت أم قعدت وأقام زيد أم قعد فأم متصلة فإذا قدر تعلموا يكون الفعلان أعني ألم تعلموا وتعلموا

قوله: فيكون بينهما عموم من وجه فإنهما يجتمعان في القريب الناصر ويوجد الولي دون النصير في القريب العاجز عن النصر ويوجد النصير دون الولي في الأجنبي الناصر.

قوله: أم معادلة للهمزة في ﴿ألم تعلم﴾ [البقرة: ١٠٦] فسر معنى أم في أم تريدون أولاً بحمل معناها على الاتصال وثانياً على الانقطاع قدم الأول لأنه الظاهر ولذا قدر بعدها العلم ليظهر دخوله على المعادلتين وهما انتفاء العلم وثبوته فقال أم تعلمون وتقترحون بالسؤال كما اقترحت اليهود على موسى قال الإمام أم على ضربين متصلة ومنقطعة فالمتصلة عديلة الألف وهي مفرقة لما جمعته أي كما أن أو مفرقة لما جمعته أحد تقول أيهم شئت زيداً أم عمراً وإذا قلت اضرب أحدهم قلت زيداً أم عمراً والمنقطعة لا تكون إلا بعد كلام لأنها بمعنى بل والألف كقول العرب إنها لا بل أم شاء كأنه قال بل أهي شاء ومنه قوله تعالى: ﴿أم يقولون﴾ [يونس: ٣٨] اقتراح أي بل أتقولون.

مشتركين في الفاعل وهو أمة الإجابة لأن الخطاب وإن كان للنبي عليه السلام والأمة ظاهراً لكنه للأمة فقط حقيقة واعتباره عليه السلام في الخطاب للتشريف كما دل عليه قوله ﴿وما لكم﴾ [البقرة: ١٠٧] لأنه عليه السلام عالم به وعامل بموجبه فلا وجه لإدراجه تحت الخطاب إلا للتشريف كأنه قيل أي الأمرين من عدم العلم بكونه قادراً على الأشياء كلها يأمر وينهى كما أراد والعلم مع الاقتراح واقع وليس الاستفهام على حقيقته بل لإنكار الواقع بمعنى أنه لا ينبغي أن يكون شيء منهما قوله ألم تعلموا أنه مالك الأمور تنبيه على أن أم معادلة للهمزة الثانية دون الهمزتين لكن لما كان الثاني دليلاً للأول كان معنى الأول ملحوظاً فيه.

قوله: (أم تعلمون وتقترحون بالسؤال) معنى تريدون وإرادة السؤال منبئة عن الإلحاح في السؤال والاقتراح به وبالسؤال إشارة إلى أن الباء مقدرة هنا بعد حمل الإرادة على الاقتراح أو إلى حاصل المعنى.

قوله: (كما اقترحت اليهود على موسى عليه السلام) بناء على كون ما مصدرية في موقع المفعول المطلق التشبيهي والمعنى سؤالاً مشبهاً بسؤال موسى عليه السلام حيث قيل له اجعل لنا إلهاً وأرنا الله جهرة ثم إنه في هذا النظم الجليل ما يشبه صنعة الاحتباك فإن الظاهر كما سألوا موسى إذ المشبه هو المصدر المبني للفاعل أي سائلية المخاطبين والمشبه به المسؤولية واكتفى بما ذكر في كل موضع عما ترك في الموضع الآخر وإنما حمل ما على المصدرية دون الموصول لأن المشبه أن تسألوا وهو المصدر فالظاهر أن المشبه به[١] كذلك وقبح السؤال إنما هو لقبح المسؤول عنه إذ السؤال من حيث هو لا يوصف بالحسن والقبح في الغالب[٢].

قوله: (أو منقطعة) عطف على قوله أم معادلة للهمزة إذ حاصله أن أم متصلة أو منقطعة

قوله: أو منقطعة فيكون بمعنى بل والهمزة المعنى بل اتريدون واختار صاحب الكشاف هذا الوجه حيث قال لما بين لهم أنه مالك أمورهم ومدبرها على حسب مصالحهم من نسخ الآية وغيره وقررهم على ذلك بقوله ألم تعلم أراد أن يوصيهم بالثقة به فيما هو أصلح مما يتعبدهم به وينزل عليهم وأن لا يقترحوا على رسولهم ما اقترحه آباء اليهود على موسى من الأشياء التي كانت عاقبتها وبالاً عليهم كقولهم ﴿اجعل لنا إلهاً﴾ ﴿أرنا الله جهرة﴾ وغير ذلك إلى هنا كلامه معنى التوصية بالله ويترك الاقتراح مستفاد من همزة الانكار المدلول عليها بأم المتقطعة فإن معناه لا ينبغي لكم أن تريدوا أن تسألوا رسولكم كسؤال اليهود رسولهم غير واثقين بالله فيما أنزله من الأحكام بل شأنكم أن تثقوا بالله وبما أنزل إليكم من الآيات والبينات ولا تسألوا رسولكم كسؤال الشاكين في أمر رسولهم غير معتمدين عليه فيما أتى به من عند الله من أحكام الشرع.

---

(١) هذا سبب الرجحان معنى وأما لفظاً فلاستغناء المصدر عن تقدير الضمير بخلاف الموصول.
(٢) إذ السؤال قد يقبح كالسؤال عند ملالة الأستاذ والمفتي.

أي للإضراب عن تحريضهم على العمل بموجب علمهم[١] بما ذكر عند ظهور بعض أمارات المسامحة في ذلك وتنزيل علمهم بمنزلة العدم لعدم جريهم على مقتضى العلم إلى التحذير من ذلك وهذا أولى من القول إنها للإضراب عن عدم علمهم بكونه قادراً على الكمال بأمر وينهى كما أراد إلى الاستفهام عن اقتراحهم كاقتراح اليهود وإنكار عليهم بأنه لا ينبغي أن يقع إذ لا معنى للإضراب عن عدم علمهم إلا ما ذكرنا من أنه للإضراب عن تحريضهم على العمل ومعنى الإضراب هنا الانتقال لا الإبطال بل انتقال من المهم إلى الأهم.

قوله: (والمراد أن يوصيهم بالثقة به وترك الاقتراح عليه) أي توصية المسلمين بالثقة بالرسول وقوله وترك الاقتراح عليه لم يقل وترك إرادة الاقتراح عليه للإشارة إلى أن توجيه الإنكار التوبيخي أو الوقوعي للمبالغة في إنكار متعلقاتها ببيان أن إرادة ذلك قبح فضلاً عن قبح متعلقاتها الظاهر أن ذلك الاقتراح لم يصدر منهم فإن هذا القول أي ﴿أم تريدون﴾ [البقرة: ١٠٨] الآية بمنزلة لا تقترحوا كما قال والمعنى لا تقترحوا فتضلوا وقد بين في محله أن النهي عن الشيء لا يقتضي سابقة وقوع المنهي كيف لا وهو كفر كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿ومن يتبدل الكفر بالإيمان﴾ [البقرة: ١٠٨] الآية وإنما نهوا عنها لأن طعن المشركين أو اليهود ورده في النسخ لما كان مظنة أن لا يكونوا فيما أنزل إليهم من القرآن بالثقة التامة بالرسول عليه السلام ولعلهم يكادون أن يطلبوا بيان الحكمة الداعية إلى النسخ على التفصيل نهى الله تعالى عن إرادة ذلك فضلاً عن نفس الاقتراح صوناً لهم عن الوقوع في مثل تلك المفسدة وهو اللائق لمنصب الصحابة والمفهوم من تقرير المص ونقل صاحب الإرشاد مولانا أبو السعود قيل لعلهم كانوا يطلبون منه عليه السلام بيان تفاصيل الحكمة الداعية إلى النسخ وقيل سأله عليه السلام قوم من المسلمين أن يجعل لهم ذات أنواط كما كانت للمشركين وهي شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها المأكول والمشروب انتهى. فقال رسول الله عليه السلام سبحان الله هذا ما قال قوم موسى ﴿اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة﴾ [الأعراف: ١٣٨] ولا يخفى عليك أن مثل هذا الكلام لا يليق أن يحرر في توضيح المقام فالصواب ما قررناه على ما فهم من كلام المص وحاصل المعنى بل أتريدون أن تسألوا رسولكم بعد إيقانكم به وبشأنه الرشيق على أن الاستفهام للإنكار لا للواقع بل للوقوع مع الترغيب في ثباتهم على عدم التصدي لذلك.

قوله: (قيل نزلت في أهل الكتاب حين سألوا أن ينزل الله عليهم كتاباً من السماء) أي

قوله: وقيل نزلت في أهل الكتاب اعلم أن العلماء اختلفوا في أن المخاطبين بقوله تعالى ﴿ألم تعلم﴾ [البقرة: ١٠٦] ﴿وما لكم﴾ [البقرة: ١٠٧] ﴿وأم تريدون﴾ منهم فقال قوم هم المؤمنون واستدلوا عليه بوجوه الأول أنه تعالى قال في آخر الآيات ومن يتبدل الكفر بالإيمان وهذا

---

(١) وهذا مؤيد لما سبق من أن الخطاب للنبي عليه السلام للتشريف لا لكونه مقصوداً بالخطاب لأنه عامل بموجب علمه وقد أشرنا إليه هناك.

اليهود ولوقوعه في النظم يسألك أهل الكتاب أن ينزل عليهم كتاباً عبر به والقرينة عليه قوله فقد سألوا موسى أكبر من ذلك الآية قال المص هناك نزلت في أحبار اليهود قالوا إن كنت صادقاً فأت بكتاب من السماء جملة كما أتى به موسى عليه السلام وقيل كتاباً محرراً بخط سماوي على ألواح كما كانت التورية أو كتاباً نعاينه حين ينزل أو كتاباً إلينا بأعياننا بأنك رسول انتهى. مرضه لأن الخطاب حينئذٍ لليهود مع أن السوق يأبى عنه إذ الخطاب في اعلم لأمته الإجابة وجه الجواز مع ضعفه أنه لما رد طعنهم خاطبهم تهديداً فحينئذٍ كلمة أم منقطعة لا متصلة ولعل لهذا الاحتمال لم يذهب بعضهم إلى الاتصال وقطع القطع وأيضاً الاتصال يحتاج إلى التقدير أو إلى التأويل.

قوله: (وقيل في المشركين لما قالوا لن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه) أي نزلت في شأن المشركين لما قالوا لن نؤمن لرقيك أي وحده حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه وكان فيه تصديقك وهذا على تقدير كون قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية﴾ [البقرة: ١٠٦] الآية نازلة في حق المشركين مرضه لأن قوله تعالى ﴿كما سئل موسى﴾ [البقرة: ١٠٨] لا يناسبه إذ لا علم لهم بموسى ولا باقتراح قومه لكن قوله تعالى: ﴿أو تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا﴾ [الأنعام ١٥٦] الآية يدل على أن المشركين لهم[1] علم بموسى عليه

الكلام لا يصح إلا في حق المؤمنين الثاني أن قوله ﴿أم تريدون﴾ يقتضي معطوفاً عليه وهو قوله لا تقولوا راعنا فكأنه قال وقولوا انظرنا واسمعوا فهل تفعلون كما أمرتم أم تريدون أن تسألوا رسولكم الثالث أن المسلمين كانوا يسألون محمداً ﷺ عن أمور لا خير لهم في البحث عنها ليتعلموها كما سأل اليهود موسى عليه السلام ما لم يكن لهم خير عن البحث عند الرابع أنه سأل قوم من المسلمين أن يجعل لهم ذات أنواط كما كان للمشركين ذات أنواط وهي شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها المأكول والمشروب كما سألوا موسى أن يجعل لهم إلهاً كما لهم آلهة وقال قوم المخاطبون أهل مكة وهو قول ابن عباس ومجاهد قال إن عبد الله بن أمية المخزومي أتى رسول الله ﷺ في رهط من قريش فقال يا محمد ما نؤمن بك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً أو تكون لك جنة من نخيل وعنب أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء بأن تصعد فيها ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً من الله إلى عبد الله بن أمية المخزومي أن محمداً رسول الله فاتبعوه وقال له بقية الرهط فإن لم تستطع فأتنا بكتاب جملة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرائض كما جاء موسى إلى قومه بالألواح من عند الله فيها كل ذلك فنؤمن بك عند ذلك فأنزل الله تعالى ﴿أم تريدون﴾ أن تسألوا محمداً أن يأتيكم للآيات من عند الله كما سأل لسبعون فقالوا ﴿أرنا الله جهرة﴾ وقال قوم آخرون والمخاطبون هم اليهود قال الإمام هذا القول أصح لأن هذه السورة من أول قوله: ﴿يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي﴾ [البقرة: ٤٠] حكاية عنهم ومحاجة معهم ولأنه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم لأن المؤمن بالرسول لا يكاد يسأله أما إذا سأل كان

---

(١) قال مولانا سعدي في قوله تعالى: **﴿وهذا ذكر مبارك أنزلناه أفأنتم له منكرون﴾** [الأنبياء: ٥٠] وتقديم الجار والمجرور للاختصاص فإنهم كانوا يراجعون اليهود فيما عنّ لهم من المشكلات انتهى فيجوز أن يكون لهم علم بالاقتراح بالسؤال عنهم.

السلام والتورية فيجوز أن يكون لهم علم باقتراح قومه بالاخبار عن الأحبار فالأولى أن وجه التمريض عدم موافقته السباق والسياق وجه الصحة مع ضعفه جواز تلوين الخطاب[(١)].

قوله: (ومن ترك الثقة بالآيات البينات وشك فيها واقترح غيرها) فسره بترك الثقة وأشار إلى أن المراد بتبدل الكفر بالإيمان سببه مجازاً إذ ترك الثقة المذكورة كفر وضلال والداعي إلى ذلك عدم صحة كون قوله تعالى: ﴿فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ جزاء له ظاهراً لأن ضلال الطريق سبب لتبدل الكفر لا عكسه وهذا نظير قوله تعالى: ﴿ومن كفر فإن الله غني عن العالمين﴾ [آل عمران: ٩٧] حيث وضع ذلك موضع ومن لم يحج ونقل عن الرضي أن كون الشرط مضارعاً والجزاء ماضياً ضعيف لم يأت في الكتاب العزيز انتهى. الأولى لم يأت في كلام الفصحاء وعن هذا إذا وقع في الكتاب العزيز يحتاج إلى التأويل كما وقع ذلك هنا فاحتجنا إلى التأويل المذكور فما معنى أنه لم يأت في الكتاب العزيز قوله وشك فيها بيان ترك الثقة بأدنى المراتب ولذا لم يقل وأنكرها تنبيهاً على أن الشك يؤدي إلى الضلال المذكور فضلاً عن الإنكار قوله واقترح غيرها بيان ما يترتب على الشك.

قوله: (فقد ضل الطريق المستقيم) إشارة إلى أن إضافة سواء إلى السبيل من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف وأن معنى السواء الاستقامة وصف به الطريق مجازاً كما يكون الطريق مجازاً للحق أو للدين والإسلام.

قوله: (حتى وقع في الكفر) إشارة إلى ما ذكرنا من أن ما ذكر في جانب الشرط مسبب عن الجزاء لا سبب له وأصل الكلام ومن ترك الثقة الخ كما أوضحه آنفاً.

قوله: (بعد الإيمان) إشارة إلى أن الخطاب في قوله تعالى: ﴿أم تريدون﴾ [البقرة: ١٠٨] الآية لأمة الإجابة وهم المسلمون دون أمته الدعوة كما زعم من قال

متبدلاً كفراً بالإيمان أقول في قوله وما جرى ذكر غيرهم نظر لقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا﴾ [البقرة: ١٠٤].

قوله: ومن ترك الثقة هذا بيان اتصال هذه الآية بما قبلها.

قوله: وشك فيها عطف تفسيري لأن ترك الثقة بالآيات شك فيها هذا اختيار منه أن أم منقطعة والمقصود التوصية المذكورة لكن الأنسب حينئذٍ أن يقدم المختار عنده على غيره وقد عكس رحمه الله ذكر بعضهم أن أم يجوز أن تكون متصلة ولو حمل المعنى على التوصية لأن قوله ألم تعلم الخ تحريض على الثقة وقوله: ﴿أم تريدون﴾ [البقرة: ١٠٨] الدال على الاقتراح المنافي للثقة معادل له كأنه قيل أتثقون بعد العلم بما يوجب الوثوق أم لا تثقون وتقترحون كما اقترحت آباء اليهود وهو بعث على الثقة على سبيل المبالغة أقول كيف يستفاد من سؤالهم ذلك الكفر والضلال لم لا يجوز أن يكون غرضهم من السؤال طلب المعجزات أو طلب الحكمة في النسخ وناهيك ما قال الإمام إن

---

(١) فإضافة الرسول عليه السلام على القولين باعتبار أنهم من أمة الدعوة والمتبادر أمة الإجابة كما أشرنا إلى ذلك في تحرير المعنى.

إنها نزلت في أهل الكتاب الخ أو في المشركين فإن التبدل المذكور لا ينتظم إلا للمؤمنين ولك أن تقول إن الشرط هنا وإن لم يكن سبباً للجزاء نفسه لكنه سبب عن الإخبار به مثل قوله تعالى: ﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾ [النحل: ٥٣] وأيضاً إن تبدل الكفر بالإيمان سبب في الذهن أي علمه سبب لعلمه وإن لم يكن سبباً له خارجاً وعموم سببية الشرط للجزاء إلى الذهن والخارج مما أشار إليه العارف الجامي في بحث كلم المجازاة تدخل على الفعلين[1] كما يعم مثل إن تشتمني أكرمك حيث إعتبر المتكلم نسبة بينهما بها يصح أن يوردهما في صورة السبب والمسبب كإظهار مكارم[2] الأخلاق.

قوله: (ومعنى الآية لا تقترحوا فتضلوا وسط السبيل) معنى منفهم من قوله تعالى: ﴿أم تريدون﴾ [البقرة: ١٠٨] إذ الاستفهام لإنكار الوقوع وحاصله لا تقترحوا وقد عرفت أن النهي لا يقتضي وقوع المنهي عنه وهنا كذلك إذا قيل إن الخطاب للمؤمنين فتضلوا وسط السبيل جواب النهي ولذا صار مجزوماً وتأويله لا يقع منكم اقتراح ولا ضلال.

قوله: (ويؤدي بكم الضلال إلى البعد عن المقصد وتبديل الكفر بالإيمان) الضلال

السؤال الذي ذكره إن كان طلباً للمعجزات فمن أين علم أنه كفر ومعلوم أن طلب الدلائل على الشيء لا يكون كفراً ولو كان ذلك طلباً لوجه الحكمة المفصلة في نسخ الأحكام فهذا أيضاً لا يكون كفراً فإن الملائكة طلبوا الحكمة التفصيلية في خلقة البشر ولم يكن ذلك كفراً فلعل الأولى حمل الآية على أنهم طلبوا أن يجعل لهم إلهاً كما لهم آلهة وإن كانوا طلبوا المعجزات فإنهم كانوا يطلبونها على سبيل التعنت واللجاج فلهذا كفروا بسبب هذا السؤال والله أعلم.

قوله: ومعنى الآية لا تقترحوا فتضلوا الخ أقول ليس معنى الآية بحسب ما يستفاد من هذه الشرطية ما ذكره بل معناها لا تقترحوا فتبدلوا الكفر بالإيمان ويؤدي الكفر إلى الضلال عن وسط السبيل على ما أفاده الفاء الجزائية الدلالة على أن الشرط سبب للجزاء وتقرير القاضي رحمه الله مبني على أن ما وقع في حيز الجزاء سبب للشرط ويمكن أن يقال مراده أن قوله سبحانه ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل جملة شرطية وقعت بياناً لحال المقترحين فوضع لفظ من موصولاً بصلته في موضع ضميرهم تسجيلاً عليهم بأن اقتراحهم ذلك سبب كفر وضلال فجعل الاقتراح المستفاد من الآية السابقة في معرض الشرط حيث قال لا تقترحوا وجعل مضمون هذه الشرطية في موقع الجزاء فقال فضلوا فمعنى قوله لا تقترحوا فتضلوا أن تقترحوا تضلوا فمقصوده بيان ما حصل من مجموع الآيتين لا بيان معنى هذه الشرطية القائلة ﴿ومن يتبدل الكفر بالإيمان﴾ الآية فقوله ﴿ومن يتبدل الكفر بالإيمان﴾ تذييل وفسره بترك الثقة بالآيات المنزلة على العموم ليدخل المنزل الذي هو القرآن فيه دخولاً أولياً ولا ينافي التعبير بلفظ العموم وضعه موضع الضمير لدخول المقترحين تحته أولاً وبالذات لأن الكلام مسوق لهم.

---

(١) حيث قال ولا يلزم أن يكون الفعل الأول سبباً حقيقياً للثاني لا خارجاً ولا ذهناً بل ينبغي أن يعتبر النسبة بينهما بها يصح أن يوردهما في صورة السبب والمسبب.

(٢) يعني أنه من مكارم الأخلاق بمكان يصير الشتم الذي هو سبب الإهانة عند الناس سبب الإكرام عنده وقس عليه مثله.

فاعل يؤدي إلى البعد متعلق بيؤدي بكم عن المقصد وهو الإيمان ولهذا قال وتبديل الكفر بالإيمان على أن الباء داخل في المتروك وحاصله ترك الإيمان الذي هو في أيديكم بالفعل وأخذ بدله الكفر معاذ الله تعالى هذا إذا كان الخطاب للمسلمين وأما إن كان الخطاب لليهود أو المشركين فالمعنى ترك الإيمان الذي هو في أيديهم بالفطرة التي فطر الناس عليها واختيار الكفر الذي ذهبوا إليها.

قوله: **(وقرىء يبدل من أبدل)** من الأفعال وفي القراءة الأولى مبالغة ثم اعلم أن من في قوله ومن لكونه شرطية للعموم فيشمل على حكم كلي شامل لمن ترك الثقة بالآيات ولغيره ممن كفر بعد الإيمان فهذه الجملة تذييلية مقررة للنهي عن الاقتراح المستفاد من قوله: ﴿أم تريدون﴾ [البقرة: ١٠٨] فقوله ومن ترك الثقة بالآيات البينات لدخوله تحت ومن يتبدل الكفر بالإيمان دخولاً أولياً لكون الكلام مسوقاً له لا لكونه خاصاً به لما عرفت عمومه ولكونه حكماً عاماً كلياً منفصلاً عما قبله فهذا من الضرب الثاني من التذييل أخرج مخرج المثل مثل قوله تعالى: ﴿وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً﴾ [الإسراء: ٨١] والحاصل أن المقترحين الشاكين من جملة الضالين وسط السبيل فباعتبار اشتماله يكون مؤكد المفهوم قوله: ﴿أم تريدون﴾ [البقرة: ١٠٨] الآية.

قوله تعالى: وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٩﴾

قوله: **(يعني أحبارهم)** أي المراد من أهل الكتاب اليهود لا مطلقاً بل أحبارهم وعلماؤهم الأشرار بقرينة قوله ﴿من بعد ما تبين لهم الحق﴾ [البقرة: ١٠٩] وظهور الحق المذكور في التوراة من خواص أحبارهم وهذه الإرادة إما حقيقة أو مجاز كسائر الألفاظ العامة حين أريدت بها الافراد منها فلا إشكال بأن العام لا دلالة له على الخاص بإحدى الدلالات الثلاث.

قوله: **(أن يردوكم فإن لو تنوب عن أن في المعنى دون اللفظ)** أي إفادة المعنى المصدري دون اللفظ ولذا لم يجزم المضارع به ولم يسقط النون به ذهب في تفسير قوله تعالى: ﴿يود أحدهم لو يعمر ألف سنة﴾ [البقرة: ٩٦] إلى أن لو بمعنى ليت بناء على أنه حكاية لودادتهم للتنبيه على الوجهين في الموضعين ويجوز هناك كون لو بمعنى أن ويصح هنا أيضاً كونها بمعنى ليت حكاية لودادتهم وكان أصله لو نردهم من بعد إيمانهم كفاراً لكن أجري على الغيبة لقوله ود كثير كما بينه هناك والحاصل أن لو الواقعة بعد فعل الود يحتمل أن تكون بمعنى أن وبمعنى التمني.

قوله: **(مرتدين)** بقرينة من بعد إيمانكم.

قوله: **(وهو حال من ضمير المخاطبين)** في يردونكم وقيل مفعول ثانٍ له على

تضمين الرد معنى التصيير أي يصيرونكم كفاراً فحينئذٍ يدل على كون الكفر المفروض بطريق القسر وأما كونه حالاً فخال عن تلك الدلالة صريحاً مع أن الحال يقتضي كون المردود إليه أمراً مغايراً للكفر وعن هذا قال بعضهم وهو حال من ضمير المخاطبين يفيد مقارنة الكفر بالرد فيفيد أن الكفر يحصل بمجرد الرد مع قطع النظر إلى ما يرد إليه ولذا لم يقل لو يردونكم إلى الكفر وفيه تكلف إذ لا خفاء في حصول الكفر بمجرد الرد إذ لا واسطة بينهما وما معنى قوله مع قطع النظر إلى ما يرد إليه مع أن الكفر هنا ما يرد إليه فجعله مفعولاً ثانياً أليق بجزالة النظم الكريم.

قوله: (علة ود) أي علة حصولية وجوز الحال أريد به نعت الجمع أي حاسدين لكم والحسد تمني زوال نعمة المحسود والقول والحسد الأسف على من له خير بخيره فتفسير باللازم.

قوله: (يجوز أن يتعلق بود أي تمنوا ذلك من عند أنفسهم وتشهيهم لا من قبل التدين

قوله: ويجوز أن يتعلق بود لم يرد بالتعلق التعلق الخاص الذي هو تعلق المعمول بعامله بل أراد مطلق التعلق الذي تحته تعلق المعمول للعامل وغيره بدليل عطف قوله أو بحسداً عليه فإنه على تقدير تعلقه بحسداً لا يكون معمولاً لحسداً بل يكون معمولاً لمحذوف مقدر ويكون هو ظرفاً مستقراً على ما صوره بقوله أي حسداً بالغاً منبعثاً من عند أنفسهم وعلى تعلقه بود يكون ظرفاً لغواً قال السيد الشجري في الأمالي رداً على مكي بن أبي طالب المغري إن قول النحويين متعلق بهذا الفعل يريد به أن العرب وصلته به واستمر سماع ذلك فقالوا رضيت عن جعفر ورعيت لذلك وقالوا حسدت زيداً على علمه ولم يقولوا حسدته من الشيء وكذلك وددت لم يعلقوا به من فثبت بهذا أن قوله من عند أنفسهم لا يتعلق بحسداً ولا بود لكنه متعلق بمحذوف ويكون وصفاً لحسداً أو وصفاً لمصدر ود أي حسداً كائناً من عند أنفسهم والجواب أن القول بإفضاء عمل الفعل إلى معمول معموله سائغ وقد قرره الزمخشري في قوله تعالى: ﴿كأنما أغشيت وجوههم قطعاً من الليل مظلماً﴾ [يونس: ٢٧] فإذا التقدير ودوا ودادة كائنه من عند أنفسهم أو حسداً كائناً من عند أنفسهم وهذا عين ما قدره السيد ذكر على سبيل الإفضاء ألا يرى كيف جعل الزمخشري متبالغاً صفة لحسداً وعلق الظرف به وأيضاً باب التضمين في المجاز واسع أقول إن قيل ما ذكره من معنى إفضاء الفعل إلى معمول معموله لا يجري في حسداً من عند أنفسهم لأن من متعلقة ببالغا وحسدا غير عامل في بالغاً ليكون من عند أنفسهم معمول حسداً بل العامل في بالغا هو ود العامل في حسدا على أنه مفعول له أجيب بأن العامل في الموصوف عامل في الصفة كما قرر صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿كأنما أغشيت وجوههم قطعاً من الليل مظلماً﴾ [يونس: ٢٧] حيث قال مظلماً حال من الليل ثم قال إذا جعلت مظلماً حالاً من الليل فما العامل فيه قلت لا يخلو إما أن يكون أغشيت من قبل إذ من الليل صفة لقوله قطعاً فكان إفضاؤه إلى الموصوف كإفضائه إلى الصفة وإما أن يكون معنى الفعل في من الليل تم كلامه فمن عند أنفسهم إذا كان متعلقاً بود أو بحسداً يكون معمول معمول ود لأن التقدير إما وداً كائناً من عند أنفسهم وحسداً منبعثاً من عند أنفسهم والعامل في الموصوف عامل في الصفة وفي متعلق الصفة فسر ود بتمنوا ولو بأن فيكون لو يردونكم

والميل مع الحق) فمن حينئذٍ للابتداء أي ابتداء تمنيهم ذلك من عند أنفسهم وتشهيهم أي اتباع هواهم لا من قبل التدين أي في اعتقادهم يعني أن حسدهم ليس ناشئاً من أجل اعتقادهم التدين والميل إلى الحق لأنهم ودوا ذلك من بعد ما تبين لهم الحق وكل من هذا شأنه فلا يكون حسده لأجل اعتقاده أنه الحق وإنما أولناه بذلك لأن عدم كون ذلك الحسد من قبل التدين في نفس الأمر من أجلى البديهيات.

قوله: (أو بحسداً أي حسداً بالغاً منبعثاً من أصل نفوسهم) أي أو متعلق بحسداً لكونه مصدراً والمعنى أي حسداً بالغاً إلى أقصى مراتبه لكونه منبعثاً من أصل نفوسهم أي من أصل ذواتهم كأنهم مجبولون عليه كالأمر الجبلي ولا يكون منبعثاً بسبب الخارج العارض فإن زواله مرجو دون ما هو ذاتي له وفيه من المبالغة في التشنيع ما لا يخفى وفي قوله منبعثاً إشارة إلى أن الظرف مستقر وتقدير الفعل الخاص عند ظهور القرينة صحيح بل مفيد وسره أن ابن الشجري رد في أماليه أن الحسد لم يعرف تعديه بمن فالمراد بالتعلق التعلق المعنوي وكذا رد تعدى ود بمن وقيل إن مراد المصنف بتعلقه بود التعلق المعنوي أيضاً لكن الظاهر من تقريره أن الظرف في الأول لغو وفي الثاني مستقر.

قوله: (من بعد ما تبين لهم الحق بالمعجزات والنعوت المذكورة في التوراة) متعلق بود مقيداً بكون الود من عند أنفسهم فلا إشكال بتعلق الجارين به وما مصدرية أي من بعد تبين الحق لهم والتعبير بالتبين لكمال ظهوره حتى كأنه ظهر بنفسه بلا تبيين وتقديم لهم على الفاعل لا للحصر بل لأن ظهور الحق لهم أهم والمراد بالحق الدين القويم والإسلام فإذا ظهر ذلك علموا أن المسلمين متشبثون به وهم مصرون على الباطل وفيه بيان شدة شكيمتهم وفرط جسارتهم على ابطال الحق قوله تعالى: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا﴾ الفاء جزائية أي إذا علمتم أن ودادتهم المذكورة إنما هي لحسدهم الذي كالطبيعي لا للدين فلا يمكن لكم إزالتها فداوموا وأعلى العفو والصفح حتى يأتي أمر الله.

قوله: (العفو ترك عقوبة المذنب) قد سبق أن العفو محو الجريمة من عفا إذا درس وما ذكر هنا لازمه.

معمول ود دل عليه جعل ذلك مفعول تمنوا المشار به إلى الرد الواقع بعد لو وفي اللباب ومن مجيء رد بمعنى صير قوله:

ومن الحدثان نسوة آل سعد ... بمقدار سمدن له سمودا
فرد شعورهن السود بيضا ... ورد وجوههن البيض سودا

وجعل أبو البقاء كفاراً حال من ضمير المفعول على أنها المتعدية لواحد وهو ضعيف.

قوله: أي حسداً بالغاً منبعثاً من أصل أنفسهم أي بالغا أقصى الغايات وإنما قيده بالبلوغ والنهاية ليكون التقييد بقوله من عند أنفسهم مفيداً وإلا فكل حسد إنما يكون من عند الحاسد والحاصل أن قيد من عند أنفسهم ينبىء عن الجدلان الصادر عن أصل الشيء يكون ذا قوة وشدة فلا يظن أن معنى البلوغ مستفاد من تنكير حسداً ولا يكون التقييد بهذا القيد لغواً غير مفيد.

قوله: (والصفح ترك تثريبه) والتثريب التعيير والاستقصاء في اللوم وهو أبلغ من العفو إذ قد يعفو الإنسان ولا يصفح نقل عن الراغب أنه قال الصفح ترك التثريب فثبت أن هذا معناه لغة والظاهر أن بين العفو والصفح عموماً وخصوصاً من وجه وإن ذكر الصفح بعده من باب الترقي.

قوله: (الذي هو الإذن في قتالهم) فوجوب العفو والصفح منتهيان بالإذن في قتالهم إذ مفهوم الغاية معتبر بالاتفاق قال المص في تفسير قوله تعالى: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا﴾ [الحج: ٣٩] الآية وهي أول آية نزلت في القتال بعد ما نهى عنه في نيف وسبعين آية ولعل التعبير بالإذن هنا للتنبيه على ذلك.

قوله: (وضرب الجزية عليهم) الأولى تقديمه على القتال إذ القتال ينتهي بإعطاء الجزية.

قوله: (أو قتل[1] قريظة واجلاء بني النضير وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه منسوخ بآية السيف) وهذا إن قيل إن الآية نزلت في أهل الكتاب والأول ناظر إلى كون نزولها في شأن المشركين هذا هو الظاهر ويحتمل العموم.

قوله: (وفيه نظر إذ الأمر غير مطلق) بل مقيد بقوله: ﴿حتى يأتي الله بأمره﴾ [البقرة: ١٠٩] والنسخ لا يكون إلا في المطلق ولو لم يقيد به لظهر النسخ كقوله تعالى: ﴿فاصفح الصفح الجميل﴾ [الحجر: ٨٥] إذ النسخ رفع الحكم المؤبد بحسب الظاهر بالنسبة إلى العباد وإن كان بياناً لمدة انتهاء الحكم بالنسبة إلى الشارع فلما كان

قوله: والصفح ترك تثريبه أي ترك تغيير المذنب بقبح فعله والتثريب الاستقصاء في اللوم يقال منه لا تثريب عليك كما قال الشاعر:

فعفوت عنهم عفو غير مثرب وتركتهم لعقاب يوم سرمد

يقال ثربت عليه إذا قبحت عليه فعله وفي الكشاف في تفسير فاعفوا واصفحوا فاسلكوا معهم سبيل العفو والصفح عما يكون من الجهل والعداوة قال بعض شراح الكشاف وإنما فسر بقوله فاسلكوا سبيل العفو إشارة إلى أن العفو لا يكون على سبيل الرضاء بما فعلوا بل بطريق دفع زيادة إيذائهم ولذا علق بقوله ﴿حتى يأتي الله بأمره﴾ [البقرة: ١٠٩] وإنما أوثر العفو على الصبر على أذاهم إيذاناً بتمكين المؤمنين ترهيباً للكافرين.

قوله: وفيه نظر إذ الأمر غير مطلق بل مقيد بالغاية وهو قوله ﴿حتى يأتي الله بأمره﴾ وأورد الإمام هذه الشبهة حيث قال كيف يكون منسوخاً وهو معلق بغاية كقوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ [البقرة: ١٨٧] وإذا لم يكن ورود الليل ناسخاً لم يكن ورود اتيان الأمر ناسخاً وأجاب أن الغاية التي يتعلق بها الأمر إذا كانت لا تعلم إلا شرعاً لم يخرج ذلك الوارد من أن يكون ناسخاً ويحل محل ﴿فاعفوا واصفحوا﴾ إلى أن أنسخة لكم قال الطيبي ويؤيده حكم التورية والإنجيل لأنه ذكر فيهما أن انتهاء مدة الحكم بهما إرسال النبي الأمي نحو قوله تعالى: ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذين يجدونه مكتوباً عندهم في التورية والإنجيل﴾ [الأعراف: ١٥٧] فكان ظهوره ﷺ نسخاً والله أعلم.

---

(١) قاله ابن عباس وعلى الوجهين الأمر واحد الأوامر.

الأمر هنا موقتاً بالغاية فلا معنى للنسخ لأنه لا يفهم كونه مؤبداً بالنسبة إلينا وهو شرط النسخ وجواب الإمام وتبعه مولانا أبو السعود بأنه لا يقدح في كونه منسوخاً ضرب الغاية لأنها لا نعلم إلا شرعاً ولا يخرج الوارد بذلك من أن يكون ناسخاً كأنه قيل فاعفوا واصفحوا إلى ورود الناسخ ضعيف لما عرفت من أن أئمة الأصول صرحوا بأن النسخ رفع الحكم المؤبد بالنسبة إلى العباد وضرب الغاية وبيان النهاية له ينافي النسخ المصطلح فإن أراد المجيب معنى آخر للنسخ كأن يريد بالنسخ تغيير الحكم الأول من حيث إنه مغاير له فنساعده لكن لا يضرنا إذ المص أراد النسخ المصطلح وهو الشائع في العرف وأنكر أن كون الأمر هنا كذلك فلا يكون الجواب في المقابلة وما قاله الطيبي مؤيداً لجواب الإمام من أن الكتب السالفة كانت مغياة بإرسال محمد عليه السلام فكان ظهوره ناسخاً وحاصله أن هذا القدر من التقييد لا ينافي النسخ وإنما ينافيه التقييد بمعنى تعيين الوقت فليس في محله إذ معنى الاطلاق كونه بحيث يفهم منه التأبيد والكتب المتقدمة مطلقة بهذا المعنى إذ بشارة موسى وعيسى عليهما السلام بشرع نبينا عليه السلام وإيجابهما الرجوع إليه عند ظهوره لا يقتضي توقيت أحكام التورية والإنجيل لاحتمال أن يكون الرجوع إليه باعتبار كونه مفسراً أو مقرراً أو تبديل بعض ببعض فمن أين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها يكون نسخاً كذا أفاده مولانا خسرو[١] وحاصله الفرق بين تقييد هذا الأمر بضرب الغاية وبين كون الشريعة المتقدمة موقتة بورود الشريعة المتأخرة لا سيما بشريعتنا فالقياس مع الفارق وإلحاق القيد المبهم الذي يحتاج في رفع إبهامه إلى بيان الشرع إلى العدم فهو كلا قيد في عدم الفائدة فلا يقدح في التأبيد فيه خطر عظيم إذ أكثر الآيات على الحكم مبهمة يحتاج في رفع إبهامه إلى بيان الشارع[٢] قال تعالى: ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه﴾ [القيامة: ١٨، ١٩] وقد اتفق الأئمة أن تأخير البيان عن وقت الخطاب جائز لا عن وقت الحاجة فكيف يقال إن المبهم كلاقيد في عدم[٣] الفائدة وينشأ منه معاذ الله تعالى أن الحكم المبهم بيانه كلا بيان وفيه مفسدة عظيمة وجسارة جسيمة والتوفيق أن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أراد بالنسخ البيان وتغيير الحكم الأول إما لغة أو مجازاً والمص أراد النسخ المصطلح فأنكر ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما لتبادر المصطلح من النسخ ولعل لهذا قال وفيه نظر ولم يقل إنه ليس بصحيح كأنه قال وفيه نظر بحسب الظاهر وإن أمكن توجيهه بالتأويل الباهر وهذا التوجيه هو المناسب لحسن الأدب مع رئيس المفسرين وحبر المدققين ولا تبادر إلى الرد بأنه بعيد عن العبارة إن كنت من المنصفين.

---

(١) قال رحمه الله تعالى حتى أن من انكر الشيخ حين قال إن الشريعة المتقدمة موقتة إلى وقت ورود الشريعة المتأخرة إلى أن قال اجبنا عنه بأنا لا نسلم أن بشارة موسى وعيسى عليهما السلام بشرع النبي عليه السلام إلى آخر ما ذكر في أصل الحاشية.

(٢) وبهذا البيان ظهر خلل ما في الحاشية لغنى زاده.

(٣) أي كونها غير معلومة يقتضي أن تكون آية القتال بياناً له لإجماله لا بيان تبديل كما كان الأمر كذلك في سائر المجملات وإلا فما الفرق بينهما والعجب أن أكثر المحققين قد ذهلوا عنه.

قوله: (فيقدر على الانتقام منهم) أشار بذلك إلى فائدة قوله: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ [البقرة: ٢٠] وهي دليل على قدرته تعالى على الانتقام منهم لأن الانتقام منهم شيء ممكن وكل شيء ممكن مقدور لله تعالى فاصبر على أذاهم كما صبر الأنبياء عليهم السلام عليه وفي الكشاف أن فنخاص ونفراً من اليهود قالوا لحذيفة وعمار بعد وقعة أحد ألم تروا ما أصابكم فلو كنتم على الحق ما هزمتم فارجعوا إلى ديننا فهو خير لكم وأفضل ونحن أهدى سبيلاً فقال عمار رضي الله تعالى عنه كيف نقض العهد فيكم قالوا شديد قال فإني عاهدت الله أن لا أكفر بمحمد عليه السلام ما عشت فقالت اليهود أما هذا فقد صبأ وقال حذيفة أما أنا فقد رضيت بالله رباً وبمحمد عليه السلام نبياً وبالإسلام ديناً وبالقرآن إماماً وبالكعبة قِبلة وبالمؤمنين إخواناً ثم أتيا رسول الله عليه السلام فأخبراه فقال أصبتما خيراً فنزلت قيل ولعل المص إنما تركه لأنه كما قال الحافظ ابن حجر لم يوجد في شيء من كتب الحديث ولو صح هذه الرواية لكان المراد بالرد إلى الكفر الرد إلى اليهودية مع أنهم من اليهود فالتعبير بالرد يحتاج إلى التأويل فالظاهر الرد إلى ما تدينوا به وهو عبادة الأصنام.

قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١١٠﴾﴾

قوله: (عطف على فاعفوا كأنه أمرهم بالصبر والمخالقة واللجأ إلى الله بالعبادة والبر) الأولى طرح كأنه قوله أمرهم بالصبر المنفهم من فاعفوا قوله والمخالقة[1] أي بحسن الخلق كالمداراة المستفادة من واصفحوا[2] واللجاء إلى الله تعالى بالعبادة أي البدنية والمالية وهي المرادة بقوله والبر وفي كلامه إشارة إلى أن المراد بالصلاة جميع العبادات البدنية والزكاة كل العبادات المالية وإرادة خصوصهما صحيحة والواو في وأقيموا قائم مقام الفاء في فاعفوا وترتب العفو والصفح على ما قبله ظاهر وترتب الأمر بالصلاة والزكاة عليه لأن ودادتهم ذلك سبب للأمر المذكور تثبيتاً لهم على ذلك وقطعاً لتمنيهم رأساً.

قوله: (كصلاة وصدقة وقرىء وما تقدموا من أقدم أي ثوابه) ما شرطية نص في العموم أي أي شيء من المبرات تقدموه لنفع أنفسكم ومصلحتها تجدوا ثوابه بحذف

قوله: فيقدر على الانتقام منهم بيان لارتباط هذه الآية بما قبلها.

قوله: كأنه أمرهم بالصبر والمخالقة والالتجاء إلى الله تعالى بالعبادة والبر لفظ البر على الفتح بمعنى الإحسان المراد به الزكاة إن أريد بها المعنى المصدري وعلى الكسر اسم ما يبر به إن أريد بها ما يخرج من نماء المال.

---

(١) بالخاء المعجمة والقاف مفاعلة من الخلق وصيغة المفاعلة للمبالغة دون المغالبة.

(٢) اللجأ بعنى الالتجاء مقصور مهموز وقد يكون اللجأ بمعنى الملجأ.

المضاف أو تجدوه نفسه بتجسم الصورة الحسنة كما مر وقد صرح به في تفسير قوله تعالى: ﴿ونضع الموازين القسط﴾ [الأنبياء: ٤٧] الآية صاحب الإرشاد.

قوله: (لا يضيع عنده عمل وقرىء بالياء فيكون وعيداً)[١] أي عمل ما خيراً كان أو شراً فيكون وعداً ووعيداً وإن خص بالخير فهو وعد فقط وقرىء بالياء فهو وعيد للكافرين من أهل الكتاب فحينئذٍ يكون منقطعاً عن قوله ﴿وما تقدموا لأنفسكم﴾ [البقرة: ١١٠] ومتصلاً بقوله: ﴿ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم﴾ [البقرة: ١٠٩] الآية وفيه نوع بعد ولو قيل إنه من قبيل الالتفات لإظهار المهابة لم يبعد فالارتباط بما قبله على حاله فيكون تعليلاً له[٢] على القراءتين وعن هذا اختير الجملة الاسمية مؤكدة بأن والتعبير عن علمه تعالى بالابصار مع أن العمل لا يبصر كله تنبيه على أنه لتحققه في علمه تعالى كالموجود المحسوس لإرجاع صفة البصر إلى العلم فإن البصر والسمع صفتان مغايرتان للعلم عند جمهور أصحابنا كما فصل في علم الكلام وصفتان قديمتان ولهما تعلق كتعلق العلم.

قوله: بالعبادة والبر نشر التفسير على ترتيب اللف في المفسر قال الإمام اعلم أن الله تعالى أمر بالعفو والصفح عن اليهود وعقبه بقوله: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ [البقرة: ٤٣] منبهاً على أنه كما ألزمهم لحظ غيرهم العفو والصفح فكذلك ألزمهم لحظ أنفسهم وصلاحها القيام بالصلاة والزكاة الواجبتين ونبه بهما على ما عداهما من الواجبات ثم قال بعده ﴿وما تقدموا لأنفسكم من خير﴾ فالأظهر أن المراد به التطوعات من الصلاة والزكاة بين تعالى أنهم يجدونه وليس المراد أنهم يجدون تلك الأعمال لأنها لا تبقى ولأن وجد أن عين تلك الأشياء لا يرغب فيه فبقي أن المراد وجد أن ثوابه وجزاءه وفي الكواشي فتجدوا الثمرة واللقمة في الآخرة بمثل أحد ثم قال ﴿إن الله بما تعملون بصير﴾ أنه لا يخفى عليه القليل ولا الكثير من الأعمال وهو ترغيب من حيث يدل على أنه تعالى يجازي على القليل من الخير كما يجازي على الكثير وتحذير من خلافه الذي هو الشر.

قوله: فيكون وعيداً معنى الوعيد مستفاد من الالتفات الواقع من صرف الكلام من الخطاب إلى الغيبة فهذا المعنى هو النكتة الخاصة لهذا الالتفات هذا إذا كان الضمير الغائب في يعملون عبارة عن المؤمنين المخاطبين بالخطابات المتقدمة وإن كان الضمير للكفرة الوادين رد المؤمنين من بعد إيمانهم كفاراً فمعنى الوعيد ظاهر لأن عملهم السيىء ما يوعد عليه لأن مساق الكلام وقع في عمل المؤمنين والثاني أنسب لمعنى الوعيد والظاهر هو الأول والأوجه ما قال الإمام من أن قوله سبحانه ﴿إن الله بما تعملون بصير﴾ عام شامل للترغيب والترهيب لأن العمل غير مقيد بالخير والشر وفي قوله سبحانه ﴿وما تقدموا﴾ وقوله ﴿بما تعملون﴾ جمع بعد التفريق.

---

(١) وقيل الظاهر إن المراد أنه ثابت في علمه تعالى لا يضيع لأن عند الله بمعنى في علمه تعالى كثير في القرآن بجعل ما في علمه تعالى بمنزلة الموجود المحسوس لتحققه وقد مر تفصيل معنى عند الله في قوله ﴿عند ربكم﴾.

(٢) وأما على ما اختاره المص فكونه تعليلاً وتذييلا على قراءة الخطاب.

قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾

قوله: (عطف على ود) وما بينهما اعتراض والنكتة فيه ترغيب المؤمنين على الصبر الذي هو نصف الإيمان والتخلق بأخلاق سنية الذي هو منشأ كل خير والالتجاء إلى أنواع عبادة الله تعالى بالاخلاص ثم الوعد عليه تسلية للمؤمنين وإزالة الاستبطاء اتيان الأمر واتيان اعتراض بالفاء وحسنه لأنه مما وقع في كلام الفصحاء وهو قوله:

واعلم فعلم المرء ينفعه

الخ كما في المطول وعطف فاعفوا على ود بناء على أن عطف الإنشاء على الخبر فيما له محل من الإعراب بما سوى الواو مما اختلف فيه في الفاء وثم وحتى وإن ذهب إلى جوازه النحرير في المطول رد الصاحب التلخيص.

قوله: (والضمير لأهل الكتاب من اليهود والنصارى) في قوله كثير من أهل الكتاب دون كثير منهم كما هو الظاهر من العطف وإنما اختاره لأن هذا القول صدر من جميعهم لا من أكثرهم وليوافق قوله ﴿وقالت اليهود والنصارى﴾ لكن المراد من أهل الكتاب أصحاب التورية حيث قال المص يعني أحبارهم ثم قال والنعوت المذكورة في التورية فرجوع الضمير إليهم بطريق الاستخدام ثم عطف هذا القول فيه إيماء إلى أن ودادتهم المذكورة منشؤه هذا الزعم الفاسد والاعتقاد الكاسد سيشير إليه المص.

قوله: (لف بين قولي الفريقين كما قوله تعالى: ﴿وقالوا كونوا هوداً أو نصارى﴾) [البقرة: ١٣٥] أي ويدل عليه الآية الأخرى ﴿وقالوا كونوا هوداً أو نصارى﴾ وإنما استدل بها لاحتمال أن يقال إنه لم لا يجوز أن يكون القائل هم اليهود فقط فدفع بهذه الآية الناطقة بذلك هذا لف من المسلك اللطيف يسميه أرباب البديع اللف التقديري فإن الضمير كما عرفت في قالوا لليهود والنصارى فذكر الفريقان على الإجمال بالضمير الراجع إليهما ثم

قوله: والضمير لأهل الكتاب أي ضمير الفاعل في قالوا وهو الواو لليهود والنصارى جمعاً لكن المعنى على التفريق والمعنى قالت اليهود لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً وقالت النصارى لن يدخلها إلا من كان نصارى فلف بين القولين في قالوا اعتماداً لفهم السامع وثقة بأنه يرد كل فريق قوله وأمنا من الإلباس لما علم من التعادي بين الفريقين وتضليل كل واحد منهما لصاحبه قال بعضهم لقائل أن يقول لما كان اللف بطريق الجمع كان المناسب أن يكون النشر كذلك بأن يقال إلا من كان هوداً ونصارى بالواو الدال على الجمع لأن رد السامع مقول كل فريق إلى صاحبه فيما إذا كان الأمر أن مقولين وكلمة أو لا تفيد إلا مقولية أحد الأمرين وأجاب بأن مقول المجموع لم يكن دخول الفريقين بل دخول أحدهما فوقع النشر مثل طريق اللف فجيء في النشر بكلمة أو تعيينا لكل واحد من المقولين مخالفاً للآخر كما في قوله تعالى: ﴿وقالوا كونوا هوداً أو نصارى﴾ [البقرة: ١٣٥] وحيث لف الفريقان في قالوا ونشر في قوله هوداً أو نصارى فالمعنى قال هوداً كونوا هوداً وقالت النصارى كونوا نصارى.

ذكر ما لكل كأنه قيل وقالت اليهود لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً وقالت النصارى لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى.

قوله: (ثقة بفهم السامع) علة للف على الوجه الإجمالي أي اعتماداً على فهم السامع وأن السامع يرد كل قول إلى صاحبه لعلمه بأن كل فريق يحكم بتضليل صاحبه وأن اليهود لا تقول لن يدخل الجنة إلا النصارى ولا عكسه وإيثار أو على الواو مع أن الظاهر الواو لما في مغني اللبيب أن أو هنا للتفصيل والتقسيم وهو كما يكون بأو يكون بالواو أيضاً فهي تدل على اجتماعها في المقسم ولا ينافي اللف والنشر وهذا الجواب هو الحاسم لمادة الشبهة لكن ذلك في المطول أن التقسيم لا يجمع مع اللف إذ في اللف والنشر ليس إضافة ما لكل إليه بل يذكر ما لكل حتى يضيفه السامع إليه وأما في التقسيم فيه إضافة ما لكل إليه على التعيين فافترقا فكانا متباينين إلا أن يقال إن صاحب المغني لا يسلم ذلك بل التقسيم عنده أعم من اللف والنشر كما فهم بعضهم من كلام السكاكي نقله النحرير مع زده أو مراد صاحب المغني التقسيم اللغوي لا المصطلح عند أرباب البديع ونقل عن المحقق التفتازاني والسيد الجرجاني أنهما قالا في شرحيهما للمفتاح قد جرى الاستعمال في اللف الإجمالي على أن يذكر النشر بكلمة أو دون الواو كقوله تعالى: ﴿لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ لأن الذي وقع عليه اتفاق الفريقين هو أحد الأمرين وإنما الموكول إلى فهم السامع هو التعيين وقال في المطول ولك أن تجعله قول الفريقين فإنه قد لف بين القولين في قالوا أي قالت اليهود وقالت النصارى والمآل واحد فإن اعتبار اللف بين الفريقين مستلزم اللف بين القولين وبالعكس لكن المناسب للنشر اعتبار اللف بين الفريقين والمص اختار كونه بين قولي الفريقين عكس ما في المطول فإنه اختار النحرير فيه كونه بين الفريقين ثم جوز هذا الاحتمال كما عرفته.

قوله: (وهوداً جمع هائد كعائذ وعوذ) بمعنى تائب يقال هاد إذا تاب ومنه قوله تعالى: ﴿إنا هدنا إليك﴾ [الأعراف: ١٥٦] سموا بذلك لما تابوا من عبادة العجل قيل وكأنه كان في الأصل اسم مدح لمن تاب منهم ثم صار بعد نسخ شريعتهم لازماً لجماعتهم كالعلم لهم كذا قال الراغب أورد النظير بعائذ وعوذ لأن جمع فاعل على فعل بضم الفاء وسكون العين نادر والعوذ بالذال المعجمة حديثات النتاج من الظباء والإبل والخيل واحدها عائذ ويجمع أيضاً على عيذان نقل عن الصحاح وأراد بهذا البيان رد من قال إنه مصدر يستوي فيه الواحد وغيره وقيل إنه مخفف يهود بحذف الياء وهما ضعيفان والأخير أضعف لما عرفت من أنه جمع وله نظير في كلامهم.

قوله: (وتوحيد الاسم الضمير في كان وجمع الخبر لاعتبار اللفظ والمعنى) جواب

قوله: كعائذ قال الجوهري العوذ الحديثات النتاج من الظبي والإبل والخيل واحدتها عايذ ويجمع أيضاً على عوذان كبازل وبزل والبازل البعير الذي فطرنا به وذلك في السنة التاسعة ويستوي فيه المذكر والمؤنث.

قوله: وتوحيد الاسم المضمر أي توحيد اسم كان في قوله من كان العائد إلى من وجمع

سؤال مقدر بأنه كيف كان الخبر جمعاً مع أن الاسم مفرد فأجاب بأن توحيد الاسم باعتبار لفظة من فإن لفظه مفرد وجمع الخبر باعتبار معناه فإنه من الفاظ العموم وإن لم يكن محكماً في العموم إذا كان موصولاً أو موصوفاً بخلاف كونه شرطاً أو استفهاماً فإنه حينئذٍ عام قطعاً.

قوله: (إشارة إلى الأماني المذكورة) أراد بذلك بيان وجه كون اسم الإشارة جمعاً مع أن الظاهر أن المشار إليه قوله ﴿لن يدخل الجنة﴾ [البقرة: ١١١] وبين أن المشار إليه متعدد كما عدده ولم يرض إلى الإشارة إلى قوله: ﴿لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ﴾ باعتبار أنه أماني هي دخول اليهود وعدم دخول غيرهم ودخول النصارى الجنة وعدم دخول غيرهم لأنه تمن واحد غايته متعدد متعلقه باعتبار الحصر وأيضاً اعتبار تعدده باعتبار تعدد صاحبه تدقيق فلسفي[1] لا يعبأ به في الشرع القويم والظاهر أن هذا الحمل يشبه حمل الشيء على نفسه مثل قوله شعري شعري إذ اللام في الأماني إما عوض عن المضاف إليه أو للعهد فعلى التقديرين يكون المعنى أمانيهم المذكورة أمانيهم فحينئذٍ يأول بأن أمانيهم أمانيهم البالغة في القبح إلى نهايته قيل ويرده قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ﴾ فإن الأولين منها ليسا مما يطلب فيه البرهان ولا مما يحتمل الصدق والكذب انتهى هذا وإن سلم في الثاني لكن في الأول ممنوع إذ عدم تنزيل الخير من ربهم ادعاء منهم كما لا يخفى نعم مودة ذلك ليست من قبيل الدعاوى لكن الكلام ليس فيها كما صرح وقال وهي أن لا ينزل على المؤمنين الخ ولم يقل وهي مودة أن لا ينزل الخ فكان المعترض ذهل عنه على أن طلب البرهان

خبره لاعتبار لفظه ومعناه ومقتضى الظاهر أن يقال إلا من كان يهودياً أو نصرانياً أو يقال إلا من كانوا هوداً أو نصارى وهذا مثل قراءة الحسن إلا من هو صالو الجحيم وقوله تعالى: ﴿فإن له نار جهنم خالدين فيها﴾ [الجن: ٢٣].

قوله: إشارة إلى الأماني المذكورة هذا جواب شبهة قد يرد على هذا وهي أن تلك إن أشير بها إلى قولهم ﴿لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى﴾ [البقرة: ١١١] وهي أمنية واحدة فكيف قيل أمانيهم على الجمع فأجيب بأن كلمة تلك إشارة إلى الأماني المذكورة والإتيان بتلك الموضوعة للإشارة إلى البعيد إما لأن بعض تلك الأماني بعيد الذكر في الآيات السابقة أو لتحقير شأن أمانيهم ثم إن ههنا وجوهاً أخر في الجواب أحدها أن تلك الأمنية واحدة إلا أنها بلغت في الزيادة والشدة إلى حيث تعد أماني كما قالوا ميعاً جياعاً جمعت أشعاراً بزيادة جوعه على نظرائه وثانيها أنها ترددت في نفوسهم وتكررت فصارت لتكررها كأنها أماني وثالثها أن الضمير من أمانيهم يرجع إلى اليهود والنصارى فلهؤلاء أمنية ولأولئك أمنية ورابعها أنهم لما قالوا ﴿لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى﴾ فقد علم من الحصر أنهم تمنوا دخول الجنة وعدم دخول غيرهم فهي أماني حقيقة هكذا قالوا أقول هذا الرابع مبني على أن أقل الجمع اثنان وما في هذه الوجوه من التكلف غير خفي عن اللبيب.

---

(١) وبهذا ظهر ما في العصام.

لمجموع الأماني لا يقتضي طلبه لكل واحدة منها لا سيما إذا كان الغرض من الأمر مجرد التبكيت وهذا يحصل بطلبه لواحد منها وهو طلب البرهان على اختصاصهم بدخول الجنة وللتنبيه على ذلك قال المص في تفسير قوله: ﴿قل هاتوا برهانكم﴾ [البقرة: ١١١] على اختصاصكم بدخول الجنة ولا وجه للغفلة عن رموزه ثم الاعتراض عليه.

قوله: (وهي أن لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم وأن يردوهم كفاراً وأن لا يدخل الجنة غيرهم) هذا والثاني لليهود خاصة على ما صرح به سابقاً حيث قال أحبار اليهود ولم يتعرض للنصارى فإضافة الأماني الثلاثة إلى كلا الفريقين بالنظر إلى المجموع لا إلى كل واحد واحد فالأخيرة أمنية للفريقين والأوليين لليهود خاصة إلا أن يقال إن كون الأوليين أمنيتين للنصارى يستفاد من النظم بدلالة النص لكونهم عدواً للمؤمنين أيضاً لاسيما اشتراكهم في الأمنية الأخيرة ربما يشعر بذلك ثم هذا لازم من عدم مودتهم أن ينزل عليهم خير.

قوله: (أو إلى ما في الآية على حذف المضاف أي أمثال الأمنية أمانيهم) أي قوله: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ﴾ الخ ولما كان هذا واحداً مع كون اسم الإشارة جمعاً قال على حذف المضاف جمعاً أي أمثال تلك الأمنية أمانيهم والمراد بأمثالها ما هو المذكور من أن لا ينزل على المؤمنين خير وأن يردوهم كفاراً وغيرهما وقولهم ﴿لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة﴾ [البقرة: ٨٠] من قبيل الأماني الباطلة هذا لليهود وأما النصارى فأمثال أمنيتهم هذه زعمهم أن النار لن تمسهم إلا أياماً معدودة أيضاً وقولهم ﴿نحن أبناء الله وأحباؤه﴾ [المائدة: ١٨] وغير ذلك.

قوله: (والجملة اعتراض) أي جملة ﴿تلك أمانيهم﴾ اعتراض بين قوله: ﴿لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ﴾ وبين قوله: ﴿قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ﴾ فإنهما لكونهما كلامين متصلين معنى بالدالية[1] والمدلولية ولو فرضا صح جعلها اعتراضاً وكونها اعتراضاً على كلا التفسيرين لا الأخير فقط فائدة الاعتراض التسجيل على أنها أمانيهم الفارغة ليس لها مسند يفيد الظن فضلاً عن اليقين إذ الأمنية كما سيجيء أفعولة من التمني والتمني تقدير الشيء في النفس وتصويره فيها ولما كان في الأغلب عن تخمين صار البطلان له أمس والكذب له أملك.

قوله: أو ما في الآية القائلة ﴿لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى﴾ لكن على حذف المضاف أي أمثال تلك الأمنية أمانيهم قيل هذا الوجه أبلغ في باب الاعتراض لإفادته أن هذه الأمنية ليست ببدع منهم بل جميع أمانيهم في البطلان كهذه.

قوله: والجملة اعتراض يعني قوله سبحانه ﴿قل هاتوا برهانكم﴾ [البقرة: ١١١] متصل بقوله ﴿لن يدخل الجنة﴾ [البقرة: ١١١] وتلك أمانيهم اعتراض في البين وإنما توسط ولم يؤخر عن قوله عز وجل: ﴿قل هاتوا برهانكم﴾ لأن الأنسب ذكر استغراب الشيء واستنكاره بقرب ذكر ذلك الشيء من غير فصل بكلام آخر.

---

(١) ولك أن تقول لأن طلب الدليل ولو بطريق التعجيز يناسب الدعوى.

قوله: (والأمنية أفعولة من التمني كالأضحوكة والأعجوبة) فأصله أمنوية كأعجوبة[1] فأعلت من التمني وقد عرفت معناه فكون أن لا ينزل على المؤمنين خير وأن يردوهم كفاراً من قبيل المتمنيات واضح وأما قولهم: ﴿لن يدخل الجنة﴾ [البقرة: ١١١] الخ فدعوى باطلة ففي قوله أمانيهم تغليب ولك أن تقول إن الدعوى الباطلة مما يقدره الإنسان في نفسه فيكون القول المذكور من الأماني فلا تغليب في أمانيهم وكذا الكلام في كون المعنى أمثال تلك الأمنية والأمنية قولهم ﴿لن يدخل الجنة﴾ [البقرة: ١١١] الخ قيل فإن جعل الأماني بمعنى الأكاذيب فإطلاق الأمنية على دعواهم على سبيل الحقيقة وإن جعلت بمعنى المتمنيات فعلى الاستعارة تشبيهاً بالتمني في الاستحالة ولا يخفى أن إخراج الأماني عن معنى التمني خلاف الاستعمال ولا يوافق تقرير المصنف حيث قال والأمنية من التمني الخ فالأولى جعل الدعوى الكاذبة من المتمنيات لكونها مقدرة في النفوس واشتمال الحكم لا يضره.

قوله: (﴿وقُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ على اختصاصكم بدخول الجنة) هاتوا أمر وقيل اسم فعل بمعنى احضروا والأول أي كونه فعلاً اظهر وعلى كونه فعلاً الهاء أصل بنفسها فوزنه فاعل فتقول هات بإسقاط الياء يا زيد وهاتي يا هند وقس عليه ما عداه ونقل عن ابن عطية أن تصريفه مهجور لا يقال منه إلا لأمر وليس كذلك وقيل أصله همزة أي أتى مثل أكرم فأبدل الهاء من همزة وهذا ليس بجيد وقيل الهاء للتنبيه دخلت على أتى ولزمتها وحذفت همزة أتى لزوماً وهذا أردأ مما سلف وفي اللباب فحصل في هاتوا سبعة أقوال فعل أو اسم فعل أو اسم صوت والفعل هل يتصرف أو لا يتصرف وهل هاؤه أصلية أو بدل من همزة أو هي هاء التنبيه زيدت وحذفت همزته وأصل هاتوا هاتيوا فأعلت والمعنى احضروا حجتكم على اختصاصكم بدخول الجنة أو آتوا برهانكم على دخول الجنة فضلاً عن اختصاصكم على أن الأمر للتعجيز مثل قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣] الآية والبرهان مشتق من البره وهو القطع أو البرهنة وهي البيان وجه تسمية الحجة به ظاهر وإضافة البرهان إليهم للتصريح بكمال جهلهم وأصل الكلام هاتوا البرهان بدون إضافة.

قوله: (في دعواكم) التي اختصاصكم بدخول الجنة بل ما يتضمنه وهو أصل الدخول وأتى صيغة الشك تهكماً بهم أو خطاباً معهم على حسب ظنهم فإن العجز لم يكن محققاً عندهم بعد.

قوله: (فإن كل قول لا دليل عليه غير ثابت) أي كل قول من السمعيات لا دليل عليه

قوله: على اختصاصكم بدخول الجنة معنى لاختصاص مستفاد من طريق القصر الذي أوردوا كلامهم على تلك السنن أعني من طريق النفي والاثبات المدلول عليهما بلن وإلا.

قوله: فإن كل قول لا دليل عليه غير ثابت قال الإمام دلت الآية على أن المدعي نفياً أو إثباتاً

---

(١) اعجوبة ما يتعجب منه وجمعه أعاجيب والأضحوكة الشيء الذي يكون سبباً للضحك.

يدل على تحققه غير ثابت وأما في العقليات فيجوز أن يكون المدعي صادقاً في دعواه مع كونه عاجزاً عن اثباته والمقام قرينة على أن مراده القول في السمعيات فلا إشكال بأنه إن أريد به أنه غير ثابت عند الخصم فلا ينافي الصدق في الدعوى وإن أريد به أنه غير ثابت في نفس الأمر فهو ممنوع لأن انتفاء الدليل الذي هو سبب العلم لا يقتضي انتفاء المدلول في نفس الأمر وجه عدم الإشكال هو أن السمعيات لا يثبت في نفس الأمر ما لم يدل عليها دليل من الشارع وبهذا البيان اندفع إشكال آخر وهو أن الكلام في الصدق لا في الثبوت والثاني دون الأول وكثيراً ما يتخلف لما عرفت من أن الشرعيات لا فرق فيها بين الثبوت والصدق على أنهما في العقليات لا فرق بينهما أيضاً إذا أريد الثبوت في نفس الأمر وتخلفهما فيما إذا أريد الثبوت عند الخصم فيتحقق الصدق دون الثبوت عنده في بعض الأحيان وبالعكس أيضاً فلا تغفل.

قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾﴾

قوله: (إثبات لما نفوه) لما كانت بلى إيجاباً لما نفى إذ قد قرر في موضعه أن بلى لإبطال النفي السابق استفهاماً أو خبراً وإن حكى الرضي عن بعضهم أنه أجاز استعمالها بعد الإيجاب لكن المشهور المعمول به هو الأول.

قوله: (من دخول غيرهم الجنة) وإذا نفى ذلك يلزم منه نفي ما اثبتوه من اختصاصهم بدخول الجنة فبقي أصل الدخول قوله: ﴿من أسلم﴾ [البقرة: ١١٢] الآية ينفي أصل دخولهم إذا لم يسلموا فلا يقال إنه يفهم منه أن دخول اليهود أو النصارى واقع بدون اختصاص ولعل لدفع هذا في أول الأمر ذهب مولانا أبو السعود بلى إثبات من جهته تعالى لما نفوه مستلزم لنفي ما اثبتوه وإذ ليس الثابت مجرد دخول غيرهم الجنة ولو معهم ليكون المنفي مجرد اختصاصهم به مع بقاء أصل الدخول على حاله بل هو اختصاص غيرهم بالدخول كما ستعرفه بإذن الله تعالى ظهر أن المنفي أصل دخولهم الخ وأنت خبير بأن إثبات بلى لا يكون إلا ما نفي قبلها وهو دخول غيرهم وهذا النفي مستلزم لنفي ما أثبتوه وهو اختصاصهم بدخول الجنة وأما أصل الدخول فضمنية وصرف النفي إليه خلاف القاعدة المقررة وإن استلزم هذا النفي نفي الاختصاص وأما وهم بقاء أصل الدخول فمع كونه مفهوماً بطريق المفهوم المخالفة يدفعه صريح قوله تعالى: ﴿مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ﴾.

فلا بد له من الدليل والبرهان وذلك أصدق الدلائل على بطلان القول بالتقليد وفي الكشاف وهذا أهدم شيء لمذهب المقلدين وأن كل قول لا دليل عليه فهو باطل غير ثابت قوله وأن كل قول عطف على أهدم وصحة هذا التركيب يحتاج إلى تقدير مضاف أي وبيان أن كل قول لا دليل عليه فهو باطل قال الشاعر:

من ادعى شيئاً بلا شاهد ... لا بد أن تبطل دعواه

قوله: (أخلص له تعالى نفسه) لا يشرك به شيئاً شركاً جلياً أو خفياً فإن الإسلام مع الإشراك كلا إسلام ولذا لم يحمل الإسلام على معنى الإيمان بل حمل على معنى الإخلاص من سلم الشيء لفلان إذا خلص له وهذا مستلزم للإسلام المصطلح اقتضاء.

قوله: (أو قصده) عطف على نفسه أي أخلص له قصده لا يشوب قصده قصد غيره بترك الإشراك فالمعنى متحد مراده الإشارة إلى أن الوجه مجاز مرسل عن النفس بعلاقة الكلية والجزئية والشرط وهو كون الكل أو المقصود بحيث ينتفي بانتفاء ذلك الجزء متحقق وتخصيص الذكر به لأنه أشرف الأعضاء ومجمع الحواس وموضع السجود الذي يكون العبد به أقرب إلى ربه ومظهر آثار الخشوع والخضوع الذي هو من روادف الإخلاص فجمعهما من قبيل مراعاة النظير وإشارة إلى أن الوجه مجاز أيضاً عن القصد لأن القصد إلى الشيء موجه له.

قوله: (وأصله العضو) مأخوذ من المواجهة لكونه مقابلاً للإنسان ثم استعير للمقابل من كل شيء وهنا استعير للنفس وجوز المصنف كونه مجازاً للقصد كما عرفته ويجوز العلاقة المقابلة وهي في المستعار منه وهو الوجه ظاهر وأما في المستعار له

قوله: اخلص له نفسه أو قصده وأصله العضو معنى الإخلاص مستفاد من قوله لله ومن قوله أسلم لأن المعنى جعل نفسه سالماً من الشرك والرياء خالصاً لوجه الله ومن قول محسن لأن معنى الإحسان في العمل أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك والوجه قد يذكر ويراد به الذات كما في قوله سبحانه ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص: ٨٨] ولذا عبر عنه في تفسيره بالنفس حيث قال رحمه الله من أخلص له نفسه فيكون مجازاً من باب اطلاق اشرف الأجزاء على الكل وقد يراد به القصد والنية فعلى هذا يكون تجوزاً عن المجاز حيث اطلق الوجه أولاً على النفس ثم أريد بالنفس ما فيها من النية والقصد ذكراً للمحل وإرادة للحال فيه قال الراغب أصل الوجه العضو المقابل فاستعير للمقابل من كل شيء حتى قيل واجهته ووجهته وقيل للقصد وللمقصد وجه وعلى ذلك أسلم وجهه لله ووجهت وجهي قيل الوجه في هذه المواضع العضو مستعار للذات وقوله أسلم وجهه أي نفسه قال الإمام وإنما خص الوجه بالذكر لوجوه أحدها لأنه أشرف الأعضاء من حيث إنه معدن الفكر والحس والتخيل فإذا تواضع الأشرف كان غيره أولى وثانيها أن الوجه قد يكنى به عن النفس قال ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص: ٨٨] ﴿إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى﴾ [الليل: ٢٠] وثالثها أن أعظم العبادات السجدة وهي إنما تحصل بالوجه فلا جرم خص الوجه بالذكر ومعنى لله خالصاً لا يشوبه شرك فلا يكون عامداً مع الله غيره أومعلقاً رجاءه بغيره وفي ذلك دلالة على أن المرء لا ينتفع بعلمه إلا إذا فعله على وجه العبادة في الإخلاص والقربة وهو محسن أي لا بد وأن يكون تواضعه لله بقول حسن لا بفعل قبيح فإن الهند يتواضعون لله لكن بأفعال قبيحة وموضع قوله وهو محسن موضع حال ثم بين أن من جمع بين هذين فله أجره عند ربه يعني به الثواب العظيم لا يلحقه خوف ولا حزن أما الخوف فلا يكون إلا من المستقبل وأما الحزن فقد يكون من الواقع والماضي كما قد يكون من المستقبل فنبه تعالى بالأمرين على نهاية السعادة لأن النعيم إذا دام وكثر وخلص من الخوف والحزن ولا يحزن صاحبه على أمر فاته ولا على أمر يناله ولا يخاف انقطاع ما هو فيه فقد بلغ النهاية.

فلأن بين القصد والمقصود مقابلة معنوية وهذا تفصيل ما سلف من أن القصد(١) إلى الشيء موجه له.

قوله: (في عمله) إشارة إلى أن المراد بقوله فله أجره الأجر التام الذي يكون عامله من المفلحين كمال الفلاح وهذا لا يكون إلا بكونه محسناً في عمله ولا يلزم منه عدم فلاح الفساق بل يلزم عدم كمال فلاحهم وهذا مذهب أهل السنة(٢) فالقول بأن هذا بناء على الاعتزال ضعيف نعم هذا صحيح في حل كلام الزمخشري لأنه مذهبه وأما إذا صدر مثل هذا القول عن أهل السنة فتأويله ما ذكرناه.

قوله: (الذي وعد له على عمله) شاهد على مراده وأما الزمخشري فقال أجره الذي يستوجبه بناء على مذهبه فأشار المص الرد بقوله الذي وعد له على عمله عليه فمع وجود هذه القرينة القوية كيف يتوهم أنه بناء على اعتزال قوله وهو محسن حال من ضمير أسلم أي والحال أنه محسن في عمله إما بحسب الكمية كالتطوع بالنوافل أو الكيفية كما قال عليه السلام الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك والإسلام ليس من جملته لما عرفت من أن قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ﴾ الآية متضمن الإسلام الشرعي اقتضاء فإن الإخلاص له تعالى بلا إيمان وإسلام كلا إخلاص وقول صاحب الإرشاد التي من جملتها الإسلام المذكور لا يعرف له وجه واختيار الجملة الاسمية في الحال للإشارة إلى أن الاعتناء به إذا كان على الدوام والاستمرار الثبوتي عرفاً قيل والجواب تم عند قوله بلى ويحسن الوقف عليه كما سيجيء.

قوله: (ثابتاً عنده) فيه استعارة تمثيلية.

قوله: (لا يضيع ولا ينقص) بيان معنى عند ربه ولا ينقص عما وعد وهو عشرة أمثاله فالمراد بالثبوت عنده لازمه وهو أن لا يضيع ولا ينقص ولما بين أن له أجره وتمام المسرة إنما هو بعدم الضياع والنقصان والثبوت والدوام قال تعالى: ﴿عند ربه﴾ [البقرة: ١١٢] وفي التعبير بعند وإيثار الرب على سائر أسمائه من تتميم المسرة ما لا يخفى.

قوله: (والجملة جواب من إن كانت شرطية وخبرها إن كانت موصولة) أي جملة فله

قوله: الذي وعد له هذا توجيه للآية على قاعدة أهل السنة ورد لمذهب أهل الاعتزال فإنهم قالوا بوجوب الأجر على الله تعالى كما قال صاحب الكشاف فله أجره الذي يستوجبه فالترتيب المستفاد من الفاء إنما هو بمقتضى الوعد عندنا وبالاستيجاب عند المعتزلة فإن قيل الخلف في وعد الله لا يجوز فعاد واجباً أجيب بأن عدم جوازه أيضاً فضل منه ليس على طريق الوجوب.

---

(١) وبهذا البيان ظهر ضعف ما قاله أبو حيان هذا بناء على الاعتزال ولم ينظر إلى مذهب من قال ألا يرى أن إسناد انبة الربيع مجاز عقلي حين قاله الموحد وحقيقة عقلية إن قاله الدهري.

(٢) وقيل ﴿ولا هم يحزنون﴾ من فوات مطلوب أي لا يعتريهم ما يوجب ذلك لا أنه يعتريهم لكنهم لا يخافون ولا يحزنون.

أجره جوابِ من إن كانت شرطية وهذا هو المختار لأن من إذا كانت شرطية تكون نصاً في العموم الذي هو المراد هنا وأيضاً دخول الفاء ظاهر حينئذٍ ولهذا قدمه ثم جوز كونها موصولة يراد بها العموم بقرينة المقام وإن لم يكن نصاً في العموم في كل مرام ولا يبعد أن يحمل على كونه موصوفاً.

قوله: (والفاء فيها حينئذٍ لتضمنها معنى الشرط فيكون الرد بقوله بلى وحده ويحسن الوقف عليه فيكون الرد) ح أي على تقدير كون من شرطية أو موصولة بقوله بلى وحده بلا اعتبار أسلم معه فإن بلى قائم مقام الجملة والمعنى أن غير هؤلاء داخل في الجنة فجملة أسلم مستأنفة استئنافاً معانياً كأنه قيل إذا بطل ما اختلفوه فما هو المطابق للواقع فح كان الظاهر فله الجنة وإنما اختير ما اختير في النظم لنكتة انيقة وهي الإشارة إلى أن الوصول إلى الجنة ليس بالأماني الفارغة بل بترك الشهوات وتحمل المكاره مع المواظبة على القربات إذ الأجر ما يؤتى في مقابلة الحسنات بمقتضى الوعد للمسلمين والمسلمات.

قوله: (ويجوز أن يكون من أسلم فاعل فعل مقدر مثل بلى يدخلها من سلم) فح يكون الرد بانضمام من أسلم ولا يحسن الوقف على بلى فعلى هذا يكون من موصولة لا شرطية إذ هي لا تكون فاعلة قوله فله أجره عطف على يدخلها وتناسب الجملتين في الاسمية والفعلية وإن كانت من المحسنات لكنه ترك ذلك لمانع وهو كون المراد بالأول التجدد وبالثاني الدوام والثبوت إذ الدخول اني لا يتصور له دوام وأما الأجر فله دوام بالنوع لكن المراد بالأجر حينئذٍ الثواب ونفس الدخول.

قوله: فيكون الرد بقوله بلى وحده أي إذا كان شرطية أو موصولة وقوله فله أجره جواباً أو خبراً يكون الرد بلفظ بلى وحده ويحسن الوقف عليه لأن بلى ح تكون إيجاباً لما قبله وإثباتاً لما نفوه وأما إذا كان من فاعل فعل محذوف يكون إيجاباً لما بعده من حصول الأجر لمن أسلم وجهه لله فحينئذٍ يكون الرد ببلى لكن لا وحده بل مع ما بعدها من مضمون الجملة الفعلية لأن التقدير ح بلى يدخلها من أسلم فاعل فعل مقدر وفي الكواشي ثم اثبت ما نفوه من دخول غيرهم الجنة بقوله بلى ولا يوقف على بلى وإن كانت جواباً للجحد قبلها فهي إيجاب لما بعدها فلا يفصل بينه وبينه والحرف الذي يؤدي معنى الإيجاب يجب أن يكون موصولاً بالكلام الذي يوجبه لأن الفصل بينهما ينقص معنى الإيجاب إلى هنا كلام الكواشي معنى الفصل هو الحاصل بسبب الوقف لأن الوقف ترك الوصل والوقوف عند آخر الكلمة فإذا وقف على بلى تكون الجملة التي بعدها كلاماً مستأنفاً جواباً عن سؤال مقدر فإنهم لما نفوا دخول الجنة عن غيرهم واثبتوه لأنفسهم رد عليهم هذا التحكم الباطل ببلى أي ليس الأمر كما تزعمون ثم اتجه لسائل أن يقول فما الحكم العدل في ذلك فقيل ﴿من أسلم وجهه وهو محسن فله أجره﴾ [البقرة: ١١٢] الآية وقيل من حمل الكلام المبتدأ على المستأنف قال يجوز أن يكون استئنافاً بمعنى أنه لما قيل بلى يدخلها قيل من قال ﴿من أسلم وجهه لله وهو محسن﴾ وجعل هذا الاستئناف هو الوجه لأن الكلام وقع في الفاعل لا في الحكم حيث قال كل من الفريقين نحن ندخل الجنة لا غير على أنه أيضاً مستتبع للحكم واطلق الأجر ليشمل ما لا يدخل تحت الوصف واردفه بما ينبيء عن حصول الأمن التام وهو قوله: ﴿لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ [يونس: ٦٢] فهو تتميم لما سبق.

قوله: ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ في الآخرة في تلك الدار الآخرة إذ الكلام فيها والتعميم إلى الدارين ليس بمناسب للمقام وإن صح في الجملة الظاهر نفي دوام الخوف[1] لا الدوام في نفي الخوف إلا أن يقال لا خوف من لحوق مكروه فح الظاهر الدوام في النفي وكذا الكلام في الحزن ولا في ﴿ولا هم يحزنون﴾ زائدة لتأكيد النفي وإيثار الخبر هنا جملة فعلية لرعاية الفاصلة وصيغة المضارع للاستمرار لا للتجددي كما هو الظاهر بل للاستمرار الدوامي لأن جملة ﴿ولا هم يحزنون﴾ اسمية خبرها جملة فعلية وهي تفيد الدوام إذا قامت القرينة عليه وهنا كذلك وما قيل إن الجملة الاسمية التي خبرها فعل مضارع تفيد الدوام التجددي فمحمول على انتفاء القرينة على الدوام والجمع في المواضع الثلاثة باعتبار معنى من كما أن الإفراد في الضمائر الأول باعتبار اللفظ كما نبه عليه في قوله تعالى: ﴿وقالوا لن يدخل الجنة﴾ [البقرة: ١١١] الآية ولعل النكتة في ذلك أن إسلامه مع قيده واقع على طريق الانفراد وعدم خوفهم وحزنهم واقع على سبيل الاجتماع إذ الظاهر انتفاؤهما في الآخرة.

قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١١٣﴾﴾

قوله: (أي أمر يصح ويعتد به) أشار إلى وجه هذا النفي مع ظهور أن كل واحدة من تلك الطوائف كائنة على شيء فالمنفي في الموضعين الشيء المعتد به لا الشيء مطلقاً وهذا المبني لهذا المعنى شائع في العرف حيث يقال كثيراً ما هذا ليس بشيء والمراد شيء يعتني به وإلا فالشيء اللغوي وهو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه يطلق على المعدوم فما ظنك بالموجود الغير المعتد به لكنه إذا أريد في عدم الاعتداد به المبالغة يقال هذا ليس بشيء ويلزم منه عدم الاعتناء كناية وهي أبلغ من التصريح فلهذا السر شاع في العرف كذلك.

قوله: (نزلت لما قدم وفد نجران على رسول الله ﷺ وأتاهم أحبار اليهود) وفد اسم

قوله: أي أمر يصح ويعتد به قولهم هذا مبالغة عظيمة وهو كقولهم أقل من لا شيء نظيره قوله تعالى: ﴿قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة﴾ [المائدة: ٦٨].

قوله: لما قدم وفد نجران الوفد الرسول المرسل إلى النبي ﷺ من نجران ونجران قرية من قرى النصارى.

---

(١) وبه يظهر خلل ما قيل فعلى هذا يكون مجازاً عن التجوز حيث اطلق الوجه أولاً على النفس ثم أريد بالنفس ما فيها من القصد ذكراً للمحل وإرادة للحال فيه انتهى لأنه مع أنه لا حاجة إليه لما عرفت العلاقة بينهما فالتجوز عن المجاز فيه اختلاف وإن كان الأصح جوازه.

جمع أو جمع وافد كصحب وركب بسكون الفاء والذال المهملة القوم الوافدون وهم الذين أرسلوا من طائفة أو من ملك إلى ملك أو نبي للاستخبار مثلاً نجران بفتح النون وسكون الجيم بوزن عطشان موضع فيه قوم من العرب نصارى فسمي بنجران بن زيد بن سبأ وهذه القصة ذكرها ابن جرير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كذا قيل[١] وفي نقله هذه القصة إشارة إلى ارتباط هذه الآية بما قبلها فإن فيه بيان تضليل كل فريق صاحبه بخصوصه إثر بيان تضليل بمن عداه على وجه العموم فإن قولهم ﴿لن يدخل الجنة﴾ [البقرة: ١١١] الآية في قوة قولهم إن من عدا اليهود ليس على دين معتد به وإن من عدا النصارى ليس على شيء وأثر ذلك حكي تضليل كل فريق صاحبه للعداوة والبغضاء بينهم إلى يوم القيامة.

قوله: (فتناظروا وتقاولوا بذلك) أي وفد نجران وأحبار اليهود فارتفعت أصواتهم وأظهروا شدة عداوتهم وأساؤوا الأدب فكفر الأحبار بعيسى والإنجيل وكفر وفد نجران بموسى والتورية رأساً لا أنهم قالوا ذلك بناء على منسوخية التورية بالإنجيل على قول أو بالقرآن على قول آخر وكذا الكلام في الإنجيل كما سينبه عليه المص فعلم أن القائلين بذلك جماعة قليلة لكن أسند القول في النظم الكريم إلى مجموع الفريقين لكونهم راضين بذلك.

قوله: (الواو للحال) أي الجملة جملة حالية والرابطة الضمير مع الواو يجب إتيان الواو في مثل هذه الحال عند الشيخ عبد القاهر واختير الجملة الاسمية خبرها جملة فعلية للتأكيد في مضمون الجملة والمبالغة في تحققها وتقديم المسند على الخبر الفعلي لتقوية الحكم وأما القصر فلا يصح[٢].

قوله: (والكتاب للجنس) لكون لامه للجنس لكن لا من حيث هي إذ التلاوة أي القراءة آب عنها بل من حيث تحققه في ضمن فرد وذلك الفرد هو التوراة بالنسبة إلى اليهود والإنجيل بالقياس إلى النصارى.

قوله: (أي قالوا ذلك) أي اليهود والنصارى قيل أي حال من الفريقين بجعلهما فاعلاً لفعل واحد كيلا يلزم إعمال عاملين في معمول واحد الظاهر أن قالت في قالت النصارى تأكيد للأول إذ النصارى عطف على اليهود فالعامل في النظم الجليل واحد فكلام المص إشارة إلى ما قلنا لا أنه إشارة إلى أن قالوا محذوف كما يوهمه عبارة القيل.

قوله: الواو للحال والكتاب للجنس ليتناول التوراة والإنجيل أقول يمكن أن يقال إن فائدة هذه الحال تقبيح نفي كل واحد من الفريقين كون الآخر على شيء من أن في كتاب كل واحد منهما من الأحكام ما هو غير منسوخ فسر رحمه الله معنى الحال بقوله أي قالوا ذلك وهم من أهل العلم والكتاب أي كونهم من أهل الكتاب يأبى قولهم ذلك لأن من أمن بواحد من كتب الله تعالى يجب عليه الإيمان بكلها لأن كل واحد منها مصدق للآخر.

---

(١) لأن تلاوة الكتاب عامة لكل من أوتي الكتاب لا سيما أهل القرآن.

(٢) إذ العلم وصف لعلمائهم دون كل واحد.

قوله: (وهم من أهل العلم والكتاب) أي الفريقان من أهل العلم والكتاب هذا وصف الجنس[١] بوصف بعض افراده والكتاب كونهم أهله عام لكلهم.

قوله: (مثل ذلك) أي أن كذلك مقول قال ومفعوله قدم عليه لإفادة الحصر فيكون مثل قولهم مفعولاً مطلقاً أو بالعكس لكن الأول أولى لأنه الأوفق لما ذكره المص ولأن القول في قوله مثل قولهم لكونه مصدراً أليق بكونه مفعولاً مطلقاً وعلى كلا التقديرين فيه تشبيهان تشبيه المقول بالمقول في المؤدي والمحصول وتشبيه القول بالقول في الصدور عن مجرد التشهي والهوى وإن كان صدوره عن اليهود بالتعصب أيضاً دون المشركين فلا يتوهم إغناء أحدهما عن الآخر فعلم من ذلك البيان أن جعل كذلك مفعولاً مطلقاً مجازاً على أنه نعت لمصدر محذوف في الأصل أي قولاً مثل ذلك القول بعينه وجعل مثل قولهم بدلاً من محل الكاف ضعيف لخلوه عن الفائدة المذكورة.

قوله: (كعبدة الأصنام) وهم كفار قريش ومن يحذو حذوهم.

قوله: (والمعطلة)[٢] وهم الذين ينكرون صانع العالم فإنهم قالوا لأهل كل دين ليسوا

قوله: مثل ذلك قال الذين لا يعلمون جعل كاف كذلك اسماً بمعنى المثل وذلك إشارة إلى مقول اليهود والنصارى المذكور وجعل الكاف منصوباً بقال المؤخر على أنه مفعول به له وأما انتصاب مثل قولهم فقالوا يحتمل أن يكون على المصدر تقديره قولاً مثل قول اليهود والنصارى ولا يخفى ما فيه من إيهام التكرار في التنبيه ولذا قال بعضهم نصب مثل قولهم على أنه مفعول به للعلم ولكن هذا ينافي قول صاحب الكشاف حيث فسر العلم هنا إجراء له مجرى اللازم قال أي مثل ذلك الذي سمعت به على ذلك المنهاج قال الجهلة الذين لا علم عندهم ولا كتاب قوله أي مثل ذلك الذي سمعت به هو معنى كذلك وقوله على ذلك المنهاج معنى قوله مثل قولهم أي مثل الكلام الذي سمعت قال الجهلة الذين لا علم عندهم ومثل قولهم صفة مصدر حذف وأقيم هو مقامه وأعرب بإعرابه أي قولاً على منهاج قول اليهود والنصارى وبهذا البيان يندفع ما عسى يسبق إلى الوهم من معنى التكرار في تشبيه قولهم بقولهم بلا فائدة أقول قوله على منهاج قول اليهود النصارى لا يخلو عن معنى المماثلة والتشبيه فهو يوهم معنى التكرار في ذلك أيضاً فالأولى أن تجعل نصب كذلك بفعل مقدر تقديره قالوا كذلك ونصب مثل قولهم بقال الظاهر قال أبو البقاء الكاف في موضع نصب نعتاً لمصدر محذوف منصوب يقال مقدم على الفعل التقدير قولاً مثل قول اليهود والنصارى ﴿قال

---

(١) وأما قوله كذلك فيحتمل أن يكون عبارة عن المفعول بكونه مفعولاً به لقال وعبارة عن القول فيكون مفعولاً مطلقاً والأول أولى لما ذكرنا.

(٢) المعطلة بكسر الطاء المهملة المشددة طائفة نفوا الصانع. وتفسير المعطلة بأنهم هم الذين لا يثبتون الصفات لا سيما تفسيرها في كلام الزمخشري بعيد جداً قال صاحب الملل والنحل فالمعتزلة غلوا في التوحيد بزعمهم حتى وصلوا إلى التعطيل بنفي الصفات كما نقل البعض عنه كأنه منشأ الغلط المذكور مع أن المعتزلة يثبتون ما يترتب على الصفات الزائدة على الذات حيث يقولون الله عالم بذاته وقادر ومريد بذاته وهكذا فمن اين يلزم التعطيل.

على شيء لكن لا لعلمهم بخلافه بل لغاية جهلهم لعدم اتباعهم بالكتب السماوية.

قوله: **(وبخهم على المكابرة)** أي أولاً حيث قال تعالى ﴿وقالت اليهود﴾ إلى قوله: ﴿وهم يتلون الكتاب﴾ [البقرة: ١١٣] والتوبيخ بالمكابرة وهي المنازعة في الحق مع علمهم بذلك مستفاد من قوله ﴿وهم يتلون الكتاب﴾.

قوله: **(والتشبه بالجهال)** منفهم من قوله تعالى: ﴿كذلك قال الذين﴾ [البقرة: ١١٣] الآية وفي ذلك إشارة إلى أن التشبيه في النظم الجليل من التشبيه المقلوب للمبالغة في التوبيخ حيث كانوا مشابهين بالجاهلين ونظموا أنفسهم مع علمهم والتمسك بالكتاب الذي هو نور مبين وضياء للمتيقظين في سلك من ليس لهم علم[1] ولا تشبث بالكتاب وإن كان صدور هذا القول ممن يعلم الحق أشنع من صدوره ممن لا يعلم أصلاً لكن التوبيخ ليس بالنسبة إليه بل على مشابهتهم بالأمي الغافل المحروم عن العلم للعاقل.

قوله: **(فإن قيل لم وبخهم وقد صدقوا فإن كلا الدينين بعد النسخ ليس بشيء قلت لم يقصدوا ذلك وإنما قصد به كل فريق إبطال دين الآخر من أصله والكفر بنبيه وكتابه)** بقرينة سبب النزول وبقرينة أنهم كانوا على العداوة والبغضاء فلا جرم أنهم ينكرون أصل دين الآخر.

قوله: **(مع أن ما لم ينسخ منهما حق واجب القبول والعمل به)** أي من التورية والإنجيل (حق) الخ وهو أصل التوحيد والاعتقاد والفروع التي اتفقت الشرائع برمتها عليها كنكاح الأقارب بالقرابة الولادة فإنه حرام في جميع الأديان وحرمة قتل النفس بغير حق وحرمة الزنا وغير ذلك وقد تقرر في موضعه أن شرع من قبلنا شرع لنا لكن لما لم يبق الاعتماد عليه لتحريفهم قال علماؤنا شرع من قبلنا شرع لنا إذا قصه الله ورسوله من غير نكير فلا يصح القول على الإطلاق بأن كلا الدينين بعد النسخ ليس بشيء يعتد به فإن ما لم ينسخ شيء يعتني به واجب القبول.

الذين لا يعلمون﴾ [البقرة: ١١٣] فعلى هذا مثل قولهم منصوب بيعلمون على أنه مفعول به ويجوز أن تكون الكاف في موضع رفع بالابتداء والجملة بعده خبر والعائد إلى المبتدأ محذوف أي قاله ومثل قولهم صفة مصدر محذوف أو مفعول ليعلمون والمعنى مثل قول اليهود والنصارى قال الذين لا يعلمون علماً يشبه علمهم لأنهم أهل كتاب وهم مشركون ومعطلة والمعطلة هم الذين لا يثبتون الصانع والمعهود في علم الكلام أن المعطلة هم الذين لا يثبتون الصفات.

قوله: فإن قيل وبخهم الخ قال الإمام فإن قيل كيف قالوا ذلك مع أن الفريقين كانا يثبتان الصانع وصفاته سبحانه وذلك قول فيه فائدة الجواب من وجهين الأول أنهم ضموا إلى ذلك القول الحسن قولاً باطلاً يحبط ثواب الأول فكأنهم ما أتوا بذلك الحق الثاني يخص هذا العالم بالأمور التي اختلفوا فيها وهي ما يتصل بباب النبوات.

---

(١) فيه إشارة إلى أن لا يعلمون في النظم منزل منزلة اللازم.

قوله: (بين الفريقين) أي اليهود والنصارى ولم يتعرض للمشركين لأن المناظرة والمشاجرة بين الفريقين لا بينهما وبين المشركين وذكرهم للتوبيخ على المكابرة والتشبه بالجهال كما قرره ولما كان الكلام فيهم وذكر المشركين لذلك خصهما بالذكر فالله يحكم الفاء جزائية أي إذا كان الشقاق بين الفريقين متمادياً إلى يوم القيامة ولم يقبلوا الحق ﴿فالله يحكم﴾ [البقرة: ١١٣] الآية.

قوله: (بما يقسم لكل فريق ما يليق به من العقاب) لما كان الحكم بين الفريقين يقتضي أن يحكم لأحدهما بحق ولا حق لأحدهما جعله بمعنى أنه يعين لكل عقاباً يليق به أو يكذب كلاً منهما فهو مجاز عما ذكر إذ الحكم ﴿فيما كانوا فيه يختلفون﴾ يستلزم التعين والتقسيم لكل ما يليق به وهذا اللازم هو المراد هنا بقرينة أن لا حق لأحدهما فإن ذلك القول من كل منهما باطل غير حق فالحكم في مثل ذلك الاختلاف لا يكون إلا بالحكم بما يكون مستحقاً لهما من العقاب وهو عقاب النصارى في الحطمة وعقاب اليهود في لظى أشار إليه في سورة الحجر.

قوله: (وقيل حكمه بينهم أن يكذبهم ويدخلهم النار) لا يلائمه قوله: ﴿فيما كانوا فيه يختلفون﴾ [البقرة: ١١٣] ولذا مرضه (ومن أظلم ممن منع مساجد الله) استفهام لإنكار الوقوع والمعنى لا يكون أحد أظلم ممن ارتكب ذلك بل هو أظلم من كل ظالم وهذا المعنى شائع في العرف في مثل هذا التركيب يقال لا أفضل في البلد من فلان والمراد والفلان أفضل من كل فاضل وإن كان أصل التركيب في اللغة منتظماً للمساواة فإن قيل قوله تعالى: ﴿ومن أظلم ممن كذب على الله﴾ [الزمر: ٣٢] الآية يقتضي أن يكون المفتري على الله أظلم من كل ظالم بناء على العرف الفاشي فما التوفيق بينهما[١] وفي أمثالهما قلنا يعتبر مجموع ذلك أمراً واحداً مفضلاً على ما عداه والمعنى ومن منع مساجد الله ومن افترى على الله وأمثال ذلك مما عبر بهذا التركيب أظلم[٢] من كل ظالم وأما المذكورون فهم سواء في الأظلمية بقرينة التعبير عنه بصيغة التفضيل ولك أن تقول الأظلمية

قوله: بما يقسم لكل فريق ما يليق به يعني يحكم يستدعي محكوماً فيه ومحكوماً به يقال حكم في هذه الدعوى ولفظ في مذكور في قوله سبحانه ﴿فيما كانوا فيه يختلفون﴾ فلا بد من تقدير الباء فلا جرم قدر بما يقسم توفية لحق الفعل.

---

(١) وأما الإشكال بأنه لا انتفاع بما لم ينسخ مع الكفر بالناسخ فمدفوع فإن ما لم ينسخ من الآيات التوراتية والإنجيلية عام للآيات الدالة على وجوده تعالى ووحدانيته وربوبيته واليهود والنصارى معتقدون لذلك.

(٢) وأجاب بعضهم بأن يخص كل واحد بمعنى صلته كأنه قال لا أحد من المانعين أظلم ممن منع مساجد الله ولا أحد من المفترين اظلم ممن افترى على الله كذباً ولا أحد من الكذاب أظلم ممن كذب على الله وأجيب أيضاً بأنه يكون التخصيص بالنسبة إلى السبق ما لم يسبق أحد إلى مثله حكم عليهم لأنهم أظلم ممن جاء بعدهم سالكاً طريقهم في ذلك وهذا يؤول معناه إلى السبق في المانعية والافترائية ونحوهما وأجيب أيضاً بأن هذا نفي الأظلمية ونفي الأظلمية لا يستدعي نفي الظالمية وإذا لم يدل على نفي الظالمية لا يكون تناقضاً لأن فيها إثبات التسوية في الأظلمية وإذا ثبتت التسوية في الأظلمية لم يكن أحد ممن وصف بذلك يزيد على الآخر.

من قبيل الكلي المشكك فيجوز اعتبار التفضيل بينهم كأن يقال من منع مساجد الله أظلم ممن عداه[١] سوى المفتري على الله فإنه أظلم ممن منع وقس عليه ما عداه والتعيين موكول إلى ذهن المتفطن وكذا الكلام في القربات نحو التسبيح أفضل وكلمة التوحيد أفضل والحمدلة أفضل كما ورد في الحديث الشريف وما ذكرناه خلاصة ما ذكره الشراح للحديث فتأمل وكن على بصيرة[٢].

قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ ۚ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١١٤﴾﴾

قوله: (عام لكل من خرب مسجداً أو سعى في تعطيل مكان مرشح للصلاة) بالهدم أو التعطيل يعني أن الحكم عام يشمل كل مخرب ومعطل إلى قيام الساعة لما مر غير مرة أن من الشرطية والاستفهامية نصان في العموم وإن كان سبب النزول جماعة مخصوصين من المخربين والمعطلين إذ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كما تقرر في الأصول وفي قوله مسجداً دون المساجد إشارة إلى أن المراد تخريب مسجد[٣] واحد والجمع إما باعتبار انقسام الآحاد على الآحاد أو المراد بالجمع الجنس كالجمع المحلى باللام حيث لا عهد ولا حسن للاستغراق وقدم هنا من خرب مع أنه آخر في النظم إذ التخريب بالهدم أشنع والتأخير في النظم الشريف لاختيار مسلك الترقي أو التخريب عام له وللتعطيل فح قوله أو سعى في تعطيل مكان للإشارة إلى تخصيص التخريب بالهدم وفي كلامه التقديم والتأخير إذ الظاهر أن من خرب إشارة إلى قوله وسعى في خرابها وقوله أو سعى في تعطيل الخ. إشارة إلى من منع مساجد الله وأطلق التخريب هنا وقيد هناك بالهدم أو التعطيل ففي تقريره نوع خدشه.

قوله: (وإن نزل في الروم لما غزوا بيت المقدس وخربوه وقتلوا أهله) في المعالم الآية نزلت في ططيوس بن استيابوس الرومي وأصحابه وذلك أنهم غزوا بني إسرائيل فقتلوا مقاتليهم وسبوا ذراريهم وحرقوا التورية وخربوا بيت المقدس وقذفوا الجيف وذبحوا فيه الخنازير وكان خراباً إلى بناء المسلمين في أيام عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قيل

قوله: من عام لكل من خرب مسجداً ولا ينافيه خصوص سبب نزول الآية فهو كما تقول لمن آذى صالحاً واحداً ومن أظلم ممن آذى الصالحين وكما قال تعالى ﴿ويل لكل همزة﴾ [الهمزة: ١] والمنزول فيه الأخنس بن شريق وكذا المساجد عام لأن الجمع إذا أضيف صار عاماً ليتطابقا فإن كان الممنوع منه ذكر الله مسجداً معيناً وهو المسجد الحرام أو بيت المقدس والحديبية موضع على طريق مكة وصل إليه رسول الله ﷺ فمنعه المشركون عن الدخول في المسجد الحرام.

---

(١) كقوله تعالى: ﴿ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه فأعرض عنها﴾ [الكهف: ٥٧] الآية.

(٢) وأما الإشكال بأن المشرك أظلم ممن منع فجوابه أن المراد بالمانع الكافر إذ الكلام فيه أو المنع على طريق المذكور كفر وإن لم يكن على إطلاقه كفراً.

(٣) إذ الأظلمية تتحقق بتخريب مسجد واحد ولا يتوقف على تخريب مسجدين فضلاً عن المساجد.

فعلى هذا قوله تعالى: ﴿ومن أظلم﴾ [البقرة: ١١٤] عطف على قوله تعالى: ﴿وقالت النصارى﴾ [البقرة: ١١٣] على شيء عطف القصة على القصة تعديداً لقبائحهم انتهى. وبهذا يظهر ارتباط هذا الكلام بما قبله فما ذكر بين المتعاطفين كالجملة المعترضة أو من تتمة المعطوف عليه باعتبار دخول النصارى تحت عموم قوله ﴿وهم يتلون الكتاب﴾ [البقرة: ١١٣] لكنه لا يخلو عن كدر.

قوله: (أو في المشركين لما منعوا رسول الله عليه السلام أن يدخل المسجد الحرام عام الحديبية) أي أو وإن نزل في المشركين لما منعوا رسول الله عليه السلام وأصحابه الكرام أن يدخل المسجد الحرام لقصد العمرة عام الحديبية وقد وقع الصلح بينه عليه السلام وبين المشركين وهذا الصلح تضمن منافع كثيرة وفوائد جمة حتى قال المص في سورة الفتح والمراد بالفتح إخبار عن صلح الحديبية وإنما سماه فتحاً لأنه كان بعد ظهوره على المشركين وتسبب لفتح مكة وفصله هناك وهذا منقول عن عطاء فعلى هذا قوله ومن أظلم اعتراض بأكثر من جملة بين المعطوف وهو قوله: ﴿وقالوا اتخذ الله ولداً﴾ [البقرة: ١١٦] الآية والمعطوف عليه وهو قوله تعالى: ﴿وقالت اليهود﴾ [البقرة: ١١٣] الآية ولو جعل الواو ابتدائية والجملة مستأنفة نحوية مسوقة لبيان حال كل من تعاطى تخريب المسجد أي مسجد كان لكان سالماً عن التمحل في العطف والارتباط حاصل ببيان جناية النصارى أو المشركين لدخولهم عموم كل من خرب أو سعى في تعطيله.

قوله: (ثاني مفعولي منع) لأن منع يتعدى للمفعولين بنفسه لتضمنه فعلاً يتعدى إلى

قوله: ثاني مفعولي منع استعمال منع على وجهين الأول أن يعدى إلى مفعوليه بلا واسطة الجار كما يقال منعته الأمر والثاني أن يعدى إلى المفعول الأول بنفسه وإلى الثاني بحرف الجر فيقال منعه عن الأمر فما في الآية يجوز أن يحمل على الوجه الأول ويجوز أن يحمل على الوجه الثاني لجواز حذف حرف الجر عن أن قياساً مطرداً والتقدير عن أن يذكر ويحتمل أن يكون أن يذكر منتصباً على أنه مفعول له وحينئذٍ يكون مساجد الله ممنوعاً عنها مفعولاً ثانياً لمنع ومفعوله الأول محذوفاً أي منع الناس مساجد الله أي عن مساجد الله كراهة أن يذكر فيها اسمه ويجوز على هذا أن يكون أن يذكر بدلاً عن مساجد بدل اشتمال قيل هو اظهر وفي الكشاف ولك أن تنصبه مفعولاً بمعنى منعها كراهة أن يذكر ذكر بعض شراح الكشاف أن ظاهره أنه اضمار يساق إليه الكلام وصرح به في الحجرات في قوله تعالى: ﴿أن تحبط أعمالكم﴾ [الحجرات: ٢] وقال بعضهم التحقيق أنه لا حاجة إلى الاضمار فإن الغرض هو الذي يسوق إلى الفعل ذهناً ويترتب اليه وجوداً فيكون حاصلاً بعده سواء كان تحصيل ما ليس بحاصل أو إزالة ما هو حاصل كقوله ضربته ليتأدب وضربته لجهله فلو قيل في الأول إرادة أن يتأدب وفي الثاني كراهة أن يبقى في الجهل كان اظهارا للمعنى فلا يرد أن الناصبة للاستقبال فكيف يصح بدون الاضمار نعم قد يحوج إلى الاضمار لكنه غير لازم أقول في قوله فيكون حاصلاً بعده نظر لأن الجبن في قولك قعدت عن الحرب جبناً ليس متأخراً عن الفعل المعلل وأن المفعول له لا يجب أن يكون غرضاً فإن الجبن في المثال المذكور ليس غرض من قعدت عن الحرب بخلاف التأديب في قولك ضربته تأديباً فإن

المفعولين بنفسه وقد يتعدى إلى المفعول الثاني بمن أو عن هذا إذا أريد به معناه الظاهري وعن هذا نقل عن الأساس أنه قال منعته الشيء ومنعته منه وعنه ومن هذا نشأ الاختلاف في إعراب أن يذكر واختار المص كونه مفعولاً ثانياً لأنه لما كان منقولاً عن الأئمة التعدية إلى المفعولين بنفسه فالعدول إلى غيره خلاف الظاهر كجعله بدلاً اشتمالياً من مساجد أو على أنه إسقاط الجار أي بمن أو عن أو على أنه مفعول له بمعنى كراهة أن يذكر فح يحتاج إلى تقدير المفعول الثاني لمنع وعدم جعل ما يصلح مفعولاً ثانياً له والاحتياج إلى تقدير تكلف بل تعسف ولذا لم يلتفت إليه المص والمفعول الثاني المقدر لمنع العمارة لها أو العبادة فيها ونحو ذلك بعد قوله أن يذكر فيها اسمه وإنما قلنا لتضمنه فعلاً يتعدى إلى المفعولين بنفسه لأن المص قال في سورة يوسف وإنما عدي كاد باللام مع أنه متعد بنفسه لتضمنه معنى فعل تعدى به تأكيداً انتهى. فعلم منه أن الفعل الواحد إذ استعمل متعدياً بنفسه سواء كان إلى المفعول الأول أو إلى المفعول الثاني واستعمل أيضاً بحرف من الحروف الجارة فكلا الاستعمالين ليسا على معنى واحد وقد أوضحنا هذا المراد في سورة الفاتحة في بحث الهداية فاتضح منه أن منع إذا استعمل بمن أو عن يجوز أن يقال إنه لتضمن فعل تعدى به تأكيداً كعكسه فتدبر ثم إنه إذا قدر الكراهة لكونه مفعولاً له من جهة أن المفعول له إما غاية يقصد بالفعل حصوله كالتأديب بالنسبة إلى الضرب أو باعثاً يكون علة للإقدام على الفعل كالجبن بالنسبة إلى القعود عن الحرب فإذا عرفت ذلك فاعلم أن الذكر في المستقبل المعبر عنه بأن يذكر فيها اسمه ليس واحداً منهما أي من علة الحصول كما في الثاني أو من علة التحصيل كما في الأول وإنما الباعث كراهة الذكر إما في الخارج أو في الذهن وكذا الكلام في تقدير الإرادة في بعض المواضع حين اعتبر الشيء مفعولاً له ولم يتحقق فيه كونه علة خارجاً أو ذهناً والكراهة والإرادة فعل الفاعل الفعل المعلل وأما إذا لم يقدر الكراهة فبتقدير اللام فإن حذف الجار من أن بالتخفيف وإن جائز أي لأن يذكر فيها اسمه الآية وهذا مسلك بعض النحاة وما سلف مسلك بعض آخر منها.

قوله: (بالهدم) وهو خراب حقيقي وناظر إلى تخريب بيت المقدس[1].

التأديب غرض الضارب ومتأخر في الوجود عن الضرب مقدم عليه ذهناً والظاهر أن تقدير كراهة لأن شرط انتصاب المفعول له أن يكون فعلاً لفاعل الفعل المعلل وذكر الله ليس فعل مانع الناس عن مساجد الله وأما تقدير الإرادة في ضربته تأديبها فإنما هو بيان حاصل المعنى وإلا فلا حاجة في انتصابه إلى تقديرها لكون كل من الضرب والتأديب فعلاً لفاعل واحد.

قوله: بالهدم أو التعطيل نشر على ترتيب اللف فإن الهدم ناظر إلى أن يراد بالمسجد بيت المقدس فإن الروم خربوه بالهدم والتعطيل ناظر إلى أن يراد به المسجد الحرام فإن منع المتعبدين عن المساجد وتعطيلها بالمنع عن الدخول والذكر فيها سعي في خرابها والخراب اسم للتخريب كالسلام اسم للتسليم.

---

(١) كما فعل الرومي بيت المقدسي.

قوله[١]: (أو التعطيل) معنى مجازي[٢] واستعارة حسنة حيث شبه التعطيل بمكان عال مرشح للصلاة بالمنع عن الصلاة وسائر الذكر بما ينهدم وكان خراباً في عدم الانتفاع المقصود منه فذكر اسم المشبه به وأريد المشبه ووجه حسنها هو أن فيها تنزيل الموجود منزلة المعدوم.

قوله: (أي المانعون) الكافرون إذ الكلام في الكفرة لكن المانعين عام للمانعين الذين نزلت فيهم الآية ولغيرهم كما عرفت والمراد بالمانعين أعم من أن يكون منعه بالتخريب أو التعطيل وصيغة البعد تنبيهاً على كمال بعدهم عن قبول الحق والجمع لرعاية جانب المعنى كما أن المفرد في منع وسعى لكون من مفرد اللفظ ولم يعكس لما ذكرناه من أن المراد هنا هيئة الجمعية وهناك هيئة الإفراد كأن لم يكن معه غيره وقد ذكرنا في مثله وجهه سابقاً.

قوله: (ما كان ينبغي لهم أن يدخلوها إلا بخشية وخشوع فضلاً عن أن يجترئوا على تخريبها أو ما كان الحق أن يدخلوها إلا خائفين من المؤمنين أن يبطشوا بهم) يشير إلى أن النفي متوجه إلى أصل الدخول ظاهراً والمراد نفي لياقة الدخول لظهور دخولهم فالمراد بهذه القرينة القوية نفي اللياقة وكثيراً ما يستعمل هذا اللفظ في هذا المعنى مثل قوله تعالى: ﴿ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين﴾ [التوبة: ١١٣] الآية ونظائره كثيرة فيكون مجازاً مشهوراً ملحقاً بالحقيقة إذ نفي أصل الدخول مستلزم لنفي اللياقة ولعل السر فيه أن انتفاء لياقته بلغ مبلغاً بحيث يقرب انتفاء الإمكان ويؤيده دخول كان وجمعه مع المضارع المفيد للاستمرار فإذا استمر نفي اللياقة فكأنه نفى أصله إذ النفي يلاحظ أولاً ثم يلاحظ الدوام المستفاد من كان فيفيد الاستمرار في النفي ولا يصح في مثله نفي الدوام فلا إشكال بأن الله تعالى أخبر بأنهم لا يدخلونها إلا خائفين وقد دخلوها آمنين وقد بقي في أيديهم أكثر من مائة سنة لا يدخله مسلم إلا خائف حتى استخلصه السلطان صلاح الدين دفعه والمعنى ما كان ينبغي لهم دخوله إلا بخوف وخشية من الله تعالى فضلاً أن يجترئوا على تخريبها أو ما كان الحق أن يدخلوها إلا خائفين من المؤمنين أن يبطشوهم إذ الكفر سبب الرعب.

قوله: ما كان ينبغي لهم أن يدخلوها إلا بخشية أي بخشية من الله وخضوع له تعالى لما دل ظاهر الآية على أنهم دخلوها خائفين فإن معناها وقع لهم الدخول إلا خائفين لأن الأنقض معنى النفي السابق واثبت لهم الدخول على صفة الخوف وهم لا يدخلونها كذلك بل يدخلونها غير خائفين وجه الكلام على ثلاثة أوجه لكن الوجه الثاني لا يخلو عن تعسف لأنه مبني على الاضمار قبل ذكر الحق سابقاً فإن قيل مراده بيان حاصل المعنى قلنا يرجع المعنى حينئذٍ إلى ما كان ينبغي لهم وهو المعنى على الوجه الأول غير أن متعلق الخوف في الوجه الأول هو الله تعالى فإن المعنى على ذلك إلا خائفين من الله وفي هذا الوجه المؤمنون.

---

(١) كما فعل المشركون برسول الله عليه السلام.

(٢) ولما لم يكن القرينة قوية جوز كونه حقيقياً ومجازياً فلا إشكال بأنه لا يصار إلى المجاز إلا عند تعذر الحقيقة وهنا ممكن فكيف يصار إلى المجاز.

قوله: (فضلاً أن يمنعوهم منها) وأن الواجب والحق هذا لكنهم تركوه لكفرهم وفي قوله أن يمنعوهم إشارة إلى أن الممنوع هو الناس وإنما أوقع على المساجد لما أن فعلهم كالتخريب والتعطيل متعلق بالمساجد دون الناس وقد أشار إليه سابقاً بقوله لما منعوا رسول الله عليه السلام وأصحابه مرادون أيضاً لكنه اكتفى بالأصل المتبوع قوله منها إشارة إلى تقدير الجار ميلاً إلى وجه آخر وهو تعدية منع بمن والمراد منها من أن يذكر فيها اسمه نقل عن الشيخ الأكمل أنه قال فيه نظر لأن التلاوة أن يذكر مبنياً للمفعول وهو ينافي تقدير المضاف وهذا إذا جعل أن يذكر بدل اشتمال من المساجد وإلا فلا منافاة وقيل لاءم المنافاة بل لا بد من التقدير فإن أن يذكر مبنياً للفاعل هو الحاصل بالمصدر الذي هو أثر المعنى المصدري وهو أن يذكره الناس مبنياً للفاعل فإن الأثر لا يتحقق بدون التأثير ولا بد للتأثير من المؤثر وهو الناس.

قوله: (أو ما كان لهم في علم الله وقضائه) أي بالآخرة ذلك والمعنى ما كان لهم في علم الله وقضائه أن يدخلوها فيما يجيء كما يدل عليه صيغة المضارع في أن يدخلوها لا سيما مع أن فإن أن تختص بالمستقبل فلا ينافي أن يكون في علمه وقضائه دخولهم فيما مضى فلا يقتضي وقوع خلاف علمه تعالى والقول نسخة في علم الله سهو بناء على الذهول عن كونه متعلق العلم ما يجيء لا ما مضى وفي بعض النسخ ما كان في حكم الله فيكون وقضائه عطف تفسير له ولا يبعد أن يكون المراد بالحكم إشارة إلى خطاب التكوين والقضاء عبارة عن الفعل مع زيادة إحكام أو القضاء عبارة عن الحكم بنظام جميع الموجودات على ترتيب خاص في أم الكتاب أولاً وفي اللوح المحفوظ ثانياً على سبيل الإجمال فالمراد حينئذٍ الحكم فيما سيأتي إذ ما مضى فيه الحكم والقضاء فلذا دخلوا وفعلوا ما فعلوا.

قوله: (فيكون وعداً للمؤمنين بالنصرة) إشارة إلى ما ذكرناه إذ الوعد إنما يكون في المستقبل.

قوله: (واستخلاص المساجد منهم) أي بيت المقدس على القول الأول في سبب النزول أو المسجد الحرام على القول الثاني في سببه والجمع إما للتعظيم أو لتعميم المساجد كلها وهو الظاهر.

قوله: أو ما كان لهم في علم الله أي ما ثبت في علم الله الأزلي وقضائه أن يدخلها هؤلاء المانعون في مستقبل الزمان خائفين بسبب استيلاء المؤمنين وغلبتهم على الكافرين واستخلاص المساجد منهم نصرة لهم من الله تعالى وقد أنجز الله وعده على ما روي أنه لا يدخل بيت المقدس أحد من النصارى إلا متنكراً مسارقة.

قوله: فيكون وعداً للمؤمنين بالنصرة قال الإمام وفي الآية بشارة للمسلمين بأن الله تعالى سيظهرهم على المسجد الحرام منهم إلا خائفاً وقد أنجز الله هذا الوعد بمنعهم من دخول المسجد الحرام منهم فيحمل هذا الخوف على ظهور أمر الرسول ﷺ وغلبته عليهم بحيث يصيرون خائفين منه ومن أمته أبداً.

قوله: (وقد أنجز وعده) بأن يسر للمؤمنين استيلاءهم على الكفار في عهد عمر رضي الله تعالى عنه وقد روي أن أحداً من النصارى لا يدخل بيت المقدس إلا مستنكراً مسارقة وقال قتادة رحمه الله لا يوجد نصراني في بيت المقدس إلا أوجع ضرباً واعترض عليه بأن بيت المقدس بقي أكثر من مائة سنة في أيدي النصارى بحيث لم يتمكن أحد من المسلمين من الدخول فيه إلا خائفاً إلى أن استخلصه الملك الناصر صلاح الدين وأجاب المص بوجوه ثلاثة كما عرفته وأما أخذ النصارى إياه بعد مدة مديدة فلا يقدح في ذلك إذ ليس في العبارة ما يدل على كون نفي دخولهم إلا خائفين أبداً بل المستفاد هو صحة نفي دخولهم إلا خائفين في وقت من الأوقات وقد صح ذلك في عهد عمر رضي الله تعالى عنه وبعده مدة مديدة وهذا القدر كاف لنا ولا يلتزم استمرار ذلك اللطف ولا تكرره فيجوز أن يتحول اللطف إلى القهر بعصيان العباد كذا نقل عن الإمام ورضي به صاحب الكشاف حيث قال يكفي تحققه في وقت ما ولا دلالة على التكرار فلا نقض باستيلاء الإفرنج على بيت المقدس أكثر من مائة سنة وحاصل ما ذكروه أن ما كان لهم حين كون المعنى ما كان لهم في علم الله تعالى نفي الدوام لا الدوام في النفي وأما في الوجهين الأولين فهو للدوام في النفي كما ذكرناه سابقاً ويرد عليه أن استيلاءهم ومنعهم فيما سيأتي بالنسبة إلى زمن الوحي لما كان في علم الله تعالى وقضائه أن يدخلوها غير خائفين في وقت ما أيضاً لا يحسن بل لا يصح على إطلاقه أن يقال ما كان في علم الله تعالى أو في قضائه أن يدخلوها إلا خائفين وأيضاً على هذا التقدير يكون هذا القول وعيداً أيضاً يعرف بالتأمل فإسقاط هذا الوجه من البين يرى حسناً إلا أن يقال المراد من النظم الكريم ما أعطى الله تعالى بيت المقدس ثانياً عباده المؤمنين وتقرر في أيديهم بحيث لا يدخل الكفار إلا خائفين بناء على وعده السابق وهو مقتضى علمه وقضائه وأما القول بأن إنجاز الوعد قد وقع قبل أخذ النصارى ولا عبرة بتخلل أخذهم بينهما فضعيف إذ تخلل أخذهم بينهما يعدم تمام الوعد ولا يعرف وعيد من الله تعالى في صورة الإطلاق ثم زال أثر الوعد أي الموعود لا سيما الوعد بتعلق علمه تعالى به ولو قيل في هذا المعنى إن المراد المسجد[1] الحرام لم يبعد.

قوله: (وقيل معناه النهي عن تمكينهم من الدخول في المسجد) أي أن اللفظ وإن

قوله: وقيل معناه النهي عن تمكنهم من الدخول أي قيل معنى الكلام نهي المؤمنين عن أن يمكنوا الكفار من الدخول في المساجد بطريق الكناية وهي أبلغ من الصريح فإنك إذا قلت لصاحبك لا ينبغي لعبدك أن يفعل كذا على إرادة النهي للسيد كان أبلغ من النهي له ابتداء بأن تقول لا تمكن عبدك أن يفعل كذا فعلى هذا لا يجب التأويل بتخصيص العلم الذي وقع خلافه لأن مآل المعنى حينئذٍ ما كان يؤذن لهم أن يدخلوها غير خائفين ولهذا أخر هذا البحث قوله فجوز أبو

---

(١) وقيل نادى رسول الله عليه السلام حجة الوداع يوم النحر ألا لا يحجنّ من بعد العام مشرك ولا يطوفنّ بالبيت عريان كذا في الكشاف فلا إشكال أصلاً إذا أريد بالمسجد المسجد الحرام.

كان خبراً لفظاً لكنه نهي وإنشاء معنى أي نهي المؤمنين عن تمكينهم ومساعدتهم الدخول في المسجد إلا خائفين فلا يضر دخولهم بالاستيلاء على المسجد وهذا نهي كنوي لأن الكلام يفيد نهي المشركين عن الدخول فيه وهو يستلزم نهي المؤمنين عن تمكينهم من الدخول في المسجد كقولك ألا أرينك[1] هنا وكقوله تعالى ﴿فلا يكن في صدرك حرج منه﴾ [الأعراف: ٢] وإنما مرضه لأنه خلاف الظاهر بلا داع إليه فإن المعنى صحيح بل حسن على إرادة النفي كما عرفت ومعنى ما كان في مثل هنا ما صح كما صرحوا به في مثل قوله: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً﴾ [الشورى: ٥١] الآية وما كان لنبي أن يقتل الآية فلا يمنع ذكر كان كون الكلام للنهي وأما الاعتراض بأن النهي عن تمكينهم من الدخول مطلقاً لا عن تمكينهم منه غير خائفين فمدفوع بأن المعنى لا تمكنوهم من الدخول خائفين فضلاً عن أن يدخلوها غير خائفين كذا نقل عن بعض المحشيين لعل وجهه أن الاستثناء يلاحظ قبل النهي فيكون الاستثناء ناظر إلى النهي والمعنى لا تمكنوهم الدخول المقيد بإلا خائفين فيكون حاصله ما ذكره والحاصل ترك هذا الوجه أولى.

قوله: (واختلف الأئمة فيه فجوز أبو حنيفة ومنعه مالك وفرق الشافعي بين المسجد الحرام وغيره) أي في الدخول في المسجد فجوز أبو حنيفة مطلقاً بهذه الآية فإنها تفيد جواز دخولهم بخشية وأما معنى النهي فضعيف كما عرفت ولأنه عليه السلام أنزل وفد ثقيف قدموا عليه عليه السلام المسجد ومنعه مالك مطلقاً لقوله تعالى: ﴿إنما المشركون نجس﴾ [التوبة: ٢٨] والمساجد يجب تطهيرها عن النجاسات ولذا يمنع الجنب عن الدخول والجواب أن تطهيرها عن النجاسات الحقيقية والحكمية واجب والمشركون نجس استعارة وفرق الشافعي فمنع من الدخول في المسجد الحرام وجوز دخوله في غير المسجد الحرام وما روي أنه عليه السلام أنزل المسجد الحرام وفد ثقيف حجة عليه وادعاء أن الآية ناسخة مشكل إذ الآية خبر لفظاً ومعنى على الوجه الأظهر لهم أي لأولئك المذكورين واللام للاختصاص وفي الدنيا متعلق بخزي قدم عليه للاهتمام وللتشويق.

حنيفة ومنع مالك والشافعي رحمهم الله احتج أبو حنيفة رحمه الله بأمور الأول ما روي عنه ﷺ أنه قدم عليه وفد يثرب فأنزلهم المسجد الثاني قوله ﷺ من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن دخل الكعبة فهو آمن وهذا يقتضي إباحة الدخول الثالث الكافر جاز له دخول سائر المساجد فكذلك المسجد الحرام ولم يجوزه مالك مطلقاً أما المسجد الحرام فلقوله تعالى ﴿إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام﴾ [التوبة: ٢٨] وأما سائر المساجد فلعدم التفرقة بينهما في الحرمة وفرق الشافعي بينهما حيث منع عن المسجد الحرام بالآية المذكورة ومنع أن غيره في معناه في الحرمة.

---

(١) فإن في الأول النهي عن رؤية المتكلم والمراد نهي المخاطب عن الحضور والثاني نهي للحرج أن يكون في صدر النبي عليه السلام صورة والمراد ينهى الرسول عليه السلام من أن يكون في صدره حرج وكذا هنا.

قوله: (قتل وسبي) قتل بالنسبة إلى بعض وسبي بالنسبة إلى بعض آخر والتنوين في الموضعين للتفخيم وأصل الخزي على ما مر ذل يستحي منه ولذلك يستعمل في كل منهما والقتل والسبي ذلك عظيم يستحى منه في السبي دون القتل إلا أن يقال يستحي منه أقارب المقتولين.

قوله: (أو ذلة بضرب الجزية) وهذا في أهل الذمة كبني النضير من اليهود فإنهم قبلوا الجزية وإنما قال أو ذلة لأن الأول في أهل الحرب كبني قريظة فإن بعضهم قتلوا وبعضهم سبوا والثاني في أهل الذمة كما عرفته.

قوله: (بكفرهم وظلمهم) بكفرهم هذا مأخوذ من ترتبه على قوله ﴿ومن أظلم ممن منع﴾ فإن المراد منه الكافر وذلك مستلزم للكفر وظلمهم مصرح بقوله ﴿ومن أظلم﴾ [البقرة: ١١٤] فلو قال وأشد ظلمهم لكان أوفق لما في النظم لما عرفت أنه لا أظلم أحد منه وإن كان عاماً خص منه البعض أو المراد أنه لا أظلم بعض الناس منه إلا أنه أطلق الحكم وقيل لا أظلم أحداً منه مبالغة في التهديد والزجر وقد مر التفصيل في حله.

قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾﴾

قوله: (يريد بهما ناحيتي الأرض أي له الأرض كلها لا يختص به مكان دون مكان) أشار إلى أن ذكر المشرق والمغرب كناية عن جميع الأرض ولهذا قال أي له الأرض كلها وجه الكناية أن مالكية المشرق والمغرب لكون المراد بهما الجنس يستلزم مالكية جميع الأرض إذ لا يوجد أرض خارجة عنهما وعن ما بينهما وجه العدول عن القول[1] ولله الأرض مع أنه أخصر لعله أن أهل الكتاب تدعي كل طائفة أن البر هو التوجه إلى القبلة التي اختاروها فإن قبلة النصارى المشرق وقبلة اليهود المغرب.

قوله: (فإن منعتم أن تصلوا في المسجد الحرام أو الأقصى) بيان ارتباط هذه الآية بما قبلها وسبب نزول هذه الآية وإن كان مغايراً لسبب نزول الآية المتقدمة لكن مناسبته بما قبله واضح وفرق ما بين المناسبة وسبب النزول والتعبير بأن المفيد للشك لنكتة ذكرت في قوله تعالى ﴿إن كنتم قوماً مسرفين﴾ [الزخرف: ٥] فيمن قرأ بالكسر أن تصلوا في المسجد الحرام على تقدير أن تكون الآية السابقة في شأن المشركين أو الأقصى على تقدير أن تكون

قوله: يريد بهما ناحيتي الأرض ولكن أصل المعنى المقصود الأرض كلها أي ولله نواحي الأرض جميعاً فإن المشرق والمغرب إذا ذكرا معاً يستفاد منهما جميع الأرض عرفاً فسقط ما قيل قوله وله الأرض كلها وليس في اللفظ ما يدل عليه قال بعضهم إذا كانت الأرض كرية يكون كل مشرق بالنسبة مغرباً بالنسبة والأرض كلها كذلك وهو تكلف بعيد.

---

(١) أي ولله الأرض جميعاً ملكاً وتصرفاً ومن حيث المحلية لصلاته لا تختص تلك المحلية بمكان دون مكان حتى ضاق الأمر عليكم.

تلك الآية في شأن من خرب بيت المقدس والمنع من الصلاة فيها بتخريبها ولو قدم هذا لكان أولى.

قوله: (فقد جعلت لكم الأرض مسجداً) أي جعلت الأرض كلها مسجداً خاصة لكم وفي الحديث الصحيح جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً قال القاضي عياض من خصائص هذه الأمة لأن من قبلنا كانوا لا يصلون إلا في موضع يتيقنون طهارته ونحن خصصنا بجواز الصلاة في جميع الأرض إلا ما تيقنا نجاسته وقال القرطبي هذا مما خصه بنبيه عليه السلام وكانت الأنبياء عليهم السلام إنما أبيحت لهم الصلاة في مواضع مخصوصة كالبيع والكنائس انتهى. لكن هذا إذا كان في السعة وأما في وقت الضرورة فيباح لهم الصلاة في غير البيع والكنائس وقد كان عيسى عليه السلام يسيح في الأرض يصلي حيث أدركته الصلاة وموضع الضرورة مستثنى من عموم القواعد وقول البعض إن المخصوص به المجموع وهو باختصاص جزأيه وهو كون الأرض طهوراً وأما كونها مسجداً فلم يأت في أثر أنه منع منه غيره ضعيف أما أولاً فلأن ذلك من خصائصه عليه السلام حيث قال عليه السلام أعطيت خمساً الحديث وعد منها جعل الأرض مسجداً وأما ثانياً فلأنه لا وجه للجمع بين ما هو مخصوص وما ليس بمخصوص به عليه السلام وإنما لم يقتصر على ذكر المسجد الحرام فإن المسجد الأقصى قد منع المسلمون عنه في وقعة استيلاء الإفرنج فيكون في الآية إخبار بالغيب.

قوله: (ففي أي مكان فعلتم التولية شطر القبلة) وفي تصريح لفظة في إشارة إلى أن أينما ظرف لقوله تولوا ومفعولاً تولوا محذوفان وهما وجوهكم شطر القبلة قوله فعلتم التولية تصوير المعنى لا لجعله منزلاً منزلة اللازم كما كان كذلك في أكثر المواضع بقرينة ذكر شطر القبلة ولم يذكر وجوهكم لظهور أن التولية لا تكون إلا الوجه وفي الكشاف يعني تولية وجوهكم شطر القبلة بدليل قوله تعالى: ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ [البقرة: ١٤٤] الآية وقيل التولية منزل منزلة اللازم لأن مفعوله أعني وجوهكم غير منوي ولا يخفى ضعفه وقال منلا خسرو فمفعولا تولوا محذوفان فلا دلالة في الكلام على جواز التوجه إلى أي جهة كانت انتهى. إلا أن يحمل على صلاة المسافر على الراحلة أو على من اشتبهت عليه القبلة كما سيجيء.

قوله: ففي أي مكان فعلتم التولية فسر تولوا على تنزيله منزلة الفعل اللازم وجعل مفعوله وهو وجوهكم متروكاً غير منوي نحو فلان يعطي ويمنع أي يفعل الاعطاء والمنع وفي الكشاف ففي أي مكان فعلتم التولية يعني تولية وجوهكم شطر القبلة بدليل قوله تعالى: ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾ [البقرة: ١٤٤] فقوله يعني تولية وجوهكم شطر القبلة بيان لأصل المعنى لا بيان لقوله فعلتم التولية لأن التولية المذكورة في الآية فعل منسي المفعول مجرى مجري اللازم قال الإمام ولّى إذا أقبل وولّى إذا أدبر وهو من الأضداد ومعناه ههنا الإقبال.

قوله: (أي الجهة التي أُمر بها ورضي بها) فإن مكان التولية لا يختص بمسجد ولا بقبلة كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿ولله المشرق والمغرب﴾ [البقرة: ١١٥] ولهذا فرع هذا الكلام عليه وقيل ﴿فأينما تولوا﴾ [البقرة: ١١٥] بالفاء التفريعية إذ كون المكان محلاً للعبادة ليس لاستحقاقه الذاتي بل لجعله تعالى محلاً لها فوسع الله تعالى على العباد وجعل كل مكان محلاً لها وكل جهة قبلة وقت الاشتباه.

قوله: (فإن مكان التولية يختص بمسجد أو مكان) يحتمل أن يكون معناه فإن مكان التولية أي تولية الوجوه إلى شطر القبلة المعهودة لا يختص الخ بل يصح في كل مكان فح لا دلالة في الكلام على جواز التوجه إلى أي جهة كانت ويحتمل أن يكون معناه فإن مكان التولية أي تولية الوجوه إلى أية جهة كانت فحينئذٍ يكون في الكلام دلالة على جواز التوجه إلى أية جهة كانت لكن الاحتمال الأول هو الملائم لتقرير المص أما أولاً فلأنه جعل فأينما ظرفاً لتولوا لا مفعولاً له وأما ثانياً فلقوله وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما الخ فإنه على هذين القولين يكون في الكلام دلالة على جواز التوجه المذكور وتفريع قوله ﴿فأينما تولوا﴾ على الوجه الأول ظاهر وأما على الثاني فيظهر بالتأمل الثاقب.

قوله: (أو فثم ذاته أي هو عالم مطلع بما يفعل فيه) فالوجه حينئذٍ عبارة عن الذات وأما في الوجه الأول وهو المعول فالوجه بمعنى الجهة وهما كالوزن والزنة مصدران في الأصل نقلاً إلى الاسم وإضافته إلى الله واختصاصه به لكونه مأموراً به ولتعظيمه وإذا حمل

قوله: أي جهته التي أمر بها لما أوهم ظاهر قوله سبحانه وجه الله بمعنى جهة الله ثبوت الجهة له تعالى فسر جهته بجهة أمره فالإضافة في وجه الله مثل الإضافة في بيت الله وناقة الله والمعنى بيت عبادته وناقة نبيه فالإضافة للتشريف.

قوله: أو فثم ذاته هم على أن يراد بالوجه الذات الذي تجوزاً اطلاقاً لاسم الجزء على الكل وتعبيراً عن الكل باسم أشرف الأجزاء هذا في المخلوق وأما إذا استعمل ذلك في الخالق عاد تمثيلاً مثل ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥] ﴿والسموات مطويات بيمينه﴾ [الزمر: ٦٧] ﴿ويد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح: ١٠] والسموات جميعاً قبضته والله تعالى منزه عن معنى الاستقرار واليمين واليد والقبضة ولما أوهم تفسير الوجه بالذات حصوله تعالى في مكان أزاله بقوله أي عالم مطلع لما يفعل فيه والمراد إحاطة علمه بكل ما يفعل في الأمكنة وهذا المعنى أوفق لربط أن الله واسع بما قبله لا إنبائه عن معنى الإحاطة بالأشياء.

قوله: فثم ذاته هو على أن يراد بالوجه الذات تجوزاً اطلاقاً لاسم الجزء على الكل وتعبيراً عن الكل باسم أشرف الأجزاء هذا في المخلوق وأما إذا استعمل ذلك في الخالق عاد تمثيلاً مثل ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ ﴿والسموات مطويات بيمينه﴾ و ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح: ١٠] والسموات جميعاً قبضته والله تعالى منزه عن معنى الاستقرار واليمين واليد والقبضة ولما أوهم تفسير الوجه بالذات حصوله تعالى في مكان أزاله بقوله أي عالم مطلع لما يفعل فيه والمراد إحاطة علمه بكل ما يفعل في الأمكنة وهذا المعنى أوفق لربطان الله واسع بما قبله لإنبائه عن معنى الإحاطة بالأشياء.

على الذات مجازاً كما في قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص: ٨٨] يراد به علمه مجازاً وكناية قوله مطلع بعد قوله عالم للتنبيه على كمال علمه وإحاطته بحيث لا يعزب عنه شيء أصلاً ولو تركه لا يضر المقصود ولفظة ثمة مبني على الفتح ولا يتصرف سوى الجر بمن وهو إشارة إلى المكان البعيد لكن البعد ليس بمراد هنا فيكون للمكان مطلقاً وهو خبر مقدم باعتبار متعلقه ووجه الله مبتدأ مؤخر والجملة جواب الشرط قوله بما يفعل فيه الأولى بما يعبد فيه إلا أن يراد التعميم ولا يرضى عنه قلب سليم.

قوله: (بإحاطته بالأشياء أو برحمته يريد التوسعة على عباده) أي بقدرته أو بملكه فإسناد السعة إليه تعالى مجاز للمبالغة وكذا الكلام في قوله برحمته يريد التوسعة على عباده فجعل لهم الأرض جميعاً مسجداً.

قوله: (بمصالحهم وأعمالهم في الأماكن كلها) أي شيء ينفعهم فيعطيهم فالتوسعة أنفع لكم وعن هذا جعل لهم الأماكن كلها معبداً ومسجداً والتضييق أصلح بحال من قبلكم ولذا أبيحت لهم الصلاة في مواضع مخصوصة إلا عند الضرورة وأعمالهم في الأماكن كلها فيجازى عليها وبهذا البيان اتضح ارتباطه بما قبله والجملة تعليل لمضمون الشرط ولهذا أكد بتأكيدات وقيل فالجملة تذييل لمجموع قوله: ﴿ولله المشرق والمغرب﴾ [البقرة: ١١٥] والتعليل أنسب بإيراد كلمة إن.

قوله: (وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنها نزلت في صلاة المسافرين على الراحلة) أنها أي الآية الكريمة نزلت في صلاة المسافرين على الراحلة يصلي التطوع حيثما توجه راحلته والمراد بالمسافر الخارج من العمرانات لا المعنى الشرعي فإن جواز الصلاة على الراحلة لا يختص بالمسافر الشرعي بل يجوز في خارج المصر إما الفرض فبالعذر كخوف العدو أو السبع أو كونه في الخشية يخاف الغرق أن توجه إلى القبلة فح يصلي إلى أي جهة قدر وأما النافلة فيجوز بلا عذر فله أن يصلي إلى أي جهة توجه أما في المصر فلا يجوز عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعند محمد يجوز مع الكراهة وعند أبي يوسف لا تكره **(وقيل في قوم عميت عليهم القبلة فصلوا على أنحاء مختلفة فلما أصبحوا تبينوا خطأهم)** قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما خرج نفر من أصحاب رسول الله عليه السلام في سفر قبل تحويل القبلة إلى الكعبة فأصابهم الضباب وحضرت الصلاة فتحروا القبلة وصلوا فلما ذهب الضباب استبان لهم أنهم لم يصيبوا فلما قدموا سألوا رسول الله عليه السلام عن ذلك فنزلت هذه الآية كذا في المعالم.

قوله: يريد التوسعة على عباده أي التوسعة في كل ما يحتاج إليه العباد فيدخل فيها التوسعة في أمر القبلة دخولاً أولياً وتعميم معنى التوسعة مستفاد من اطلاق واسع حيث لم يقيد بشيء دون شيء وكذا اطلاق عليم والظاهر أن المراد بالسعة سعة علمه بقرينة تعقيب واسع بعليم فكأنه لبيان أنه تعالى واسع في علمه إذ ليس المراد حقيقة الذات وألا يلزم التحيز في حيز تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وهذا أيضاً يناسب تفسير الوجه بالذات المحيط علمها بكل ما يفعل في كل مكان.

قوله: **(وعلى هذا لو أخطأ المجتهد ثم تبين له الخطأ)** سواء كان في جهة القبلة أو غيرها بعد بذل الوسع.

قوله: **(لم يلزمه التدارك)** لأنه أتى بما هو الواجب عليه بالنظر إلى وسعه وقدرته وفي الهداية أنه قال وقال الشافعي يعيدها إذا استدبر لتيقنه بالخطأ قيل ما في البيضاوي مذهب البعض وما في الهداية مذهب جمهورهم فلا منافاة ونحن معاشر الحنفية نقول ليس في وسعه إلا التوجه إلى جهة التحري والتكليف مقيد بالوسع ولأن العمل بالدليل الظاهر واجب عند انعدام دليل فوقه قيل معنى قول المص لم يلزمه التدارك لم يرد به أنه لا يلزمه الرجوع عن اجتهاده الأول لأن الرجوع واجب عليه إذ لولاه لصار مضلاً للمسلمين على اجتهاده الثاني بل أراد أنه لم يلزمه الرجوع عن أحكامه المبنية على اجتهاده الأول[1] اتفاقاً أقول لأن الاجتهاد الثاني بمنزلة دليل النسخ وأثر النسخ يظهر في المستقبل لا في الماضي وفي جمع المص بين الاجتهاد في القبلة وبين الاجتهاد في المسألة والخطأ فيهما نوع ركاكة إذ في الخطأ في الاجتهاد في المسألة بحث طويل لا يليق بهذا المقام.

قوله: **(وقيل هي توطئة لنسخ القبلة وتنزيه للمعبود أن يكون في حيز وجهة)** قيل وهذا ظاهر لأنه إذا كان محيطاً بكل جهة فله أن يرتضي ما شاء منها وتبديل التوجيه إليه يدل على أنه ليس من جهة إذ لو كان لوجب التوجه لها وقيل هذا أصح الأقوال لأنه روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنها نزلت لما قالت اليهود ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها وفيه نظر انتهى لعل وجهه أنه على هذا تكون الآية على عمومه غير مختصة بحال السفر أو حال التحري ولم يعرف أن ذلك اتخذه أحد مذهباً أو وجهه أنه لا يخلو إما أن يفسر الوجه بالذات وعلى هذا التقدير لا يصح أن يقال وجه الله في كل مكان وإما أن يفسر بالعلم فلا يلائم قوله وتنزيه للمعبود الخ والمراد بنسخ القبلة تحويل القبلة إلى الكعبة من البيت المقدس وهذا يدل على أن اشتباه القبلة على القوم قبل تحويل القبلة إلى الكعبة وكون هذا توطئة للنسخ ظاهر فإنه لما كان كل الأرض وجميع الجهات لله تعالى ولا فرق بين جهة وجهة كما لا فرق بين أرض وأرض أمر الله تعالى بالتوجه إلى أي جهة شاء على مقتضى حكمته وتعلق إرادته ثم اختلفوا على هذين القولين في أينما هل هو مفعول به لتولوا أو هو ظرف له كما في الأول وميل كلام المص إلى الأول لكن نقل عن النحرير التفتازاني أنه لم يقل به أحد من أهل العربية وإن أمكن المناقشة بأنه إن ادعى الاستقراء الناقص فلا يفيده وإن ادعى الاستقراء التام فإثباته مشكل.

---

(١) نقل عن صاحب جمع الجوامع من الشافعية أنه قال لكن ليس هذا الأصل على كلته بل استثنوا منه ما كان حكم الأول مخالفاً للنص أو ظاهر جلي ولو قياساً أو ما كان مؤدى الحكم الثاني حرمة الأول كما لو تزوج بغير ولي باجتهاد منه يصححه ثم تغير اجتهاده إلى بطلانه فالأصح تحريمها عليه لظنه الآن البطلان انتهى ولا يخفى عليك أنه إن أراد بتحريمها تحريمها عليه فيما يستقبل فلا كلام فيه لما عرفت من أن الاجتهاد الثاني بمنزلة دليل النسخ وأثر النسخ يظهر في المستقبل لا في الماضي وإن أراد تحريمها عليه فيما مضى عليه فغير صحيح لما عرفت فهذا الأصل الكلي ثابت على كليته بلا استثناء.

قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ (١١٦)﴾

قوله: (نزلت لما قالت اليهود عزير ابن الله والنصارى المسيح ابن الله ومشركو العرب الملائكة) لسبق ذكرهم أما الأولان فظاهر وأما المشركون ففي قوله كذلك ﴿قال الذين لا يعلمون﴾ [البقرة: ١١٣].

قوله: (وعطفه على قالت اليهود) إن جعل قوله ﴿ومن أظلم﴾ [البقرة: ١١٤] اعتراضاً لبيان حال النصارى أو المشركين.

قوله: (أو منع أو مفهوم قوله تعالى ﴿ومن أظلم﴾) [البقرة: ١١٤] أو عطف على مفهوم قوله ومن أظلم وهو ظلموا ظلماً بالغاً نهايته بالمنع عن مساجد الله وإنما قال على مفهوم قوله ومن أظلم لأن ظاهره ليس بمراد إذ الاستفهام ليس بمراد وإن المعنى لا أحد أظلم من ذلك وأما كونه استفهامية إنشائية وهذه خبرية فلا مساغ للعطف فضعف إذ الاعتبار للمعنى ألا يرى أنه قد جوز عطف قولوا للناس حسناً على لا تعبدون مع اختلافهما لفظاً لكونهما إنشائيين معنى والجملتان ههنا خبريتان وإن كان لفظ الأول إنشائية ومما نحن فيه قوله تعالى: ﴿ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق﴾ [الأعراف: ١٦٩] ودرسوا ما فيه أي أخذ عليهم لأنه للتقرير كذا في المطول فلو حسن العطف على ظاهره لحمل عليه لأن الاستفهام للإنكار فما قاله بعض أرباب الحواشي وإنما قال على مفهوم قوله ﴿ومن أظلم﴾ [البقرة: ٤] لأنها استفهامية إنشائية اسمية وهذه خبرية الخ فذهول عن تلك القاعدة وعطفه على منع يقتضي أن يكون من قال ذلك أظلم من كل أحد كمن منع فيكون التشنيع أبلغ لكن قال صاحب الإرشاد لا عطف على صلة من لما بينهما من الجمل الكثيرة الأجنبية ولعل لهذا أخره عن الأول وأما تأخير الثالث فلاحتياجه إلى التأويل المذكور وفي تقريره إشارة إلى وجه ارتباطه بما قبله وهو أن هذه حكاية لطرف آخر من مقالاتهم الفاسدة المحكية فيما سبق والعطف من قبيل العطف بتنزيل تغاير الصفات منزلة تغاير الذوات.

قوله: (وقرأ ابن عامر بغير واو) على الاستئناف كأنه قيل هل ثم مقالاتهم الشنيعة الشنعاء أم بقي بعض آخر منها فقيل بل قالوا وتجاسروا على أعظم من ذلك ويحتمل كون الجملة استئنافاً أيضاً على تقديره قراءة الواو بل هو الأولى لتوافق القراءتين وللتكلف في العطف كما عرفت من التأويل المذكور والتنزيل المزبور وللبعد بين المتعاطفين.

قوله: (تنزيه له عن ذلك) أي اتخاذ الولد وأشار إلى أن متعلق سبحانه محذوف لدلالة الكلام عليه وأما الذكر في قوله تعالى سبحانه أن يكون له ولد فلزيادة التوضيح والمبالغة في رد القائلين.

قوله: أو مفهوم قوله ﴿ومن أظلم﴾ أي أو عطفه على مفهوم ومن أظلم فإن في ضمنه ظلم هؤلاء المانعين مساجد الله أي ظلموا ظلماً متبالغاً ﴿وقالوا اتخذ الله ولداً﴾.

قوله: **(فإنه يقتضي التشبيه)** بالمحدثات إذ الولد حيوان يتولد من نطفة حيوان آخر والنطفة جسم يتولد من جسم فيلزم تشبيهه بالأجسام فعلم منه أنه يقتضي الجسمية أيضاً والتركيب المستلزم للإمكان المنافي لوجوب الوجود أو لأن الولد يشارك الأب في الماهية فيجانسه ويشابهه وهذا هو المناسب لقوله الآتي إن الوالد عنصر الولد[١].

قوله: **(والحاجة)** لأن الابن إنما يطلب للحاجة إليه في أن يعاونه في حال حياته ويخلفه بعد مماته إذ الحكمة في التوالد أن يبقى النوع محفوظاً بتوارد الأمثال فيما لا سبيل إلى لقاء الشخص بعينه مدة بقاء الدنيا.

قوله: **(وسرعة الفناء ألا ترى أن الأجزام الفلكية مع إمكانها وفنائها لما كانت باقية ما دام العالم)** لما عرفت من أنه يستلزم التركيب على كيفية مخصوصة المستلزم لسرعة الفناء وكل قريب محقق فهو سريع فلا نقض بالأفلاك مع أن الكلام في المركب الذي هو المنفصل بانفصال مادته ولا ريب في سرعة فنائه وأراد توضيح ذلك بقوله ألا ترى الخ.

قوله: **(لم تتخذ ما يكون لها كالولد اتخاذ الحيوان والنبات اختياراً أو طبعاً)** لم تتخذ ما يكون لها كالولد أي طبعاً كالنبات فكما لا إشعار في القول بأن النبات اتخذ ما هو كالولد بأن النبات له إدراك ونفس كذلك لا إشعار أيضاً بالقول بأن الأفلاك لم تتخذ ما كان لها كالولد اتخاذاً طبيعياً بأن لها إدراكاً فلا ارتكاب هنا مذهب الحكماء وإن أشار إليه في بعض المواضع قوله اختياراً ناظر إلى اتخاذ الحيوان أو طبعاً ناظر إلى اتخاذ النبات وإطلاق الاتخاذ على قبول النبات الانفعال بانفصال مادته للمشاكلة[٢].

قوله: لما كانت باقية ببقاء العالم الخ وفي تقدير بقاء الأفلاك ببقاء العالم الخ وفي تقدير بقاء الأفلاك ببقاء العالم رائحة ميل إلى مذهب الحكيم فإن ملك الله ومقدوراته غير متناه ومن ذلك أنهم قالوا نسبة ما هو موجود الآن وما وجد وانقضى مما في ما مضى إلى ما سيوجد من مقدوراته تعالى كنسبة القطرة إلى البحر الخضم العظيم بل لا نسبة له إليه لأن البحر وإن بلغ في العظم أقصى الغايات فهو متناه ومقدورات الله تعالى وملكه لا نهاية لها يعني أن الأجرام العالية مع إمكانها ودخولها تحت قدرة الواجب تعالى وبقاءها بقاء طويلاً إذا لم يتخذ ولداً فاتخاذ الواجب تعالى الولد خارج عن حيز الإمكان وإنما قال عند المتكلمين لأن الحكماء يسندون تكون المعادن والنبات والحيوان إلى الأفلاك والكواكب ويسمون الأفلاك آباء والطبائع الأربعة أمهات وتلك المركبات الثلاث مواليد.

قوله: اختياراً أو طبعاً نشر على ترتيب اللف فإن اتخاذ الولد بالنسبة إلى الحيوان اختياري أو إلى النبات بحسب اقتضائه له بحسب الطبع فإن الحبوب والبذور واللبوب بمنزلة النطف للنبات حيث يتولد منها مثله طبعاً كما يتولد حيوان من حيوان آخر بمباشرة الوقاع اختياراً وأيضاً الحكمة في اتخاذ الولد إنما هي بقاء النوع لعدم بقاء الشخص بعينه ببقاء الدنيا والواجب تعالى الباقي إذ لا وأبداً لا يحتاج إلى ذلك.

---

(١) ولقوله لأن حق الولد أن يجانس والده.

(٢) إذ الاتخاذ إما بمعنى الصنع والعمل أو بمعنى التصيير وكلاهما منتفيان في النبات حقيقة.

قوله: (رد لما قالوه) أي رد له بالاستدلال إثر رد بالتنزيه قوله (واستدلال على فساده) تنبيه على ذلك وكلمة بل للإضراب عما يقتضيه مقالتهم الفارغة من مجانسته سبحانه وتعالى لشيء من الموجودات والمعنى ليس الأمر كما زعموا بل له ما في السموات والأرض خلقاً وملكاً وتصرفاً وكلهم منقادون بما يليق به من الانقياد مقهورون تحت مشيئته وتكوينه عاجزون عن إقامة أموره وكل ما هذا شأنه فلا يجانس موجده القديم الواجب الوجود فلا يكون ولداً إذ حق الولد أن يجانس والده.

قوله: (والمعنى أنه تعالى خالق ما في السموات والأرض) والمراد بما فيهما ما وجد فيهما داخلاً في حقيقتهما أو خارجاً عنهما متمكناً فيهما فهو أبلغ من القول له السموات والأرض وما فيهن وسيأتي التفصيل إن شاء الله تعالى في آية الكرسي والمعنى أنه خالق السموات والأرض وما فيهن بل وما بينهما وفيه أيضاً تقرير لفساد قولهم واحتجاج على تفرده بالخالقية حيث قدم الخبر على المبتدأ مع اللام الاختصاصية قوله إنه خالق يفيد القصر لأنه قدم فيه المسند إليه على الخبر المشتق وهذا يفيد الحصر عند صاحب المفتاح ورضي به النحرير التفتازاني واختاره الشريف الجرجاني فلا إهمال للحصر في كلام الشيخ البيضاوي لكن الحصر المستفاد من كلام الشيخ لازماً يستفاد من النظم الجليل فلا تغفل.

قوله: (الذي من جملته الملائكة وعزير والمسيح) الملائكة وهم من جملة ما في السموات وعزير والمسيح عليهما السلام وهما من جملة ما في الأرض وغرضه الربط بما قبله والإشارة إلى وجه الاستدلال وفي الحقيقة إشارة إلى الصغرى تقريره أنهم ليسوا ولداً لأنهم من جملة السموات والأرض وكل من في السموات والأرض مخلوق الله تعالى لا يجانس شيء منه له تعالى فهم مخلوق الله تعالى لا يجانسه تعالى فلا يكونون ولداً إذ من حق الولد أن يجانس والده والمقدمات كلها بديهية مسلمة لا ينكرها عاقل وهذا مع كونه برهاناً يفيد الإلزام والإفحام بالنسبة إلى أولي الأحلام كل التنوين عوض عن المضاف إليه للاختصار أي كل ما فيهما من ذوي العقول وغيرهم منقادون له تعالى بالخضوع والتذلل.

قوله: (منقادون لا يمتنعون عن مشيئته وتكوينه) القنوت أصله الدوام ويستعمل على أربعة أوجه الطاعة والانقياد وطول القيام[1] والصمت والدعاء[2] كما في اللباب واختار

قوله: رد لما قالوا أي رد لقولهم ﴿اتخذ الله ولداً﴾ واستدلال على فساد قولهم ذلك ووجهه ما ذكر أنه خالق ما في السموات والأرض ومن جملة ذلك من ادعوه ولداً كالملائكة وعزير والمسيح ثم قال ﴿كل له قانتون﴾ وهو استئناف على سبيل التعليل ومعنى القنوت الخضوع والانقياد وهو مجاز في حق الجمادات عبارة عن قبولها الكون والوجود وعدم امتناعها عن مشيئة الله تعالى بعد تعلق القدرة والإرادة بإيجادها وتكوينها فدلت الآية على أن الكل مخلوقه تعالى فيكون الكل له تعالى لا محالة وهذا هو معنى كونه تعليلاً لما سبق.

---

(١) كقوله عليه السلام لما سئل أي الصلاة أفضل قال: طول القيام.

(٢) كقول زيد بن أرقم كنا نتكلم في الصلاة حتى نزل ﴿وقوموا لله قانتين﴾ [البقرة: ٢٣٨] فأمسكنا عن الكلام.

المص الانقياد لأنه شامل للعقلاء وغيرهم والبر والفاجر إذ المراد عدم الامتناع عن مشيئته وتكوينه كما أشار إليه بقوله عن مشيئته وتكوينه وهذا الانقياد متحقق في كل ما فيهما كائناً ما كان من أولي العلم وغيرهم فح صيغة جمع العقلاء للتغليب ومن فسر بمطيعين أراد بكل كل من جعلوه لله ولداً قانتون أي مطيعون عابدون معترفون بربوبيته تعالى وانحصار الألوهية فيه تعالى ويعجزهم لكن هذا لا يلائم مساق النظم الكريم ولصاحب التوضيح تحقيق في بحث حكم المشترك وحاصله إن الجمادات يكون لها تسبيحات وعبادات حقيقة فعلى هذا يصح أن يكون المعنى كل ما في السموات والأرض مطيعون من العقلاء وغيرهم فلا إشكال بالجمادات لما عرفت ولا بالكفار إما لكونهم مطيعين في الجملة بزعمهم وإن كانوا مخطئين أو لأنهم يطيعون يوم القيامة كما قال السدي أو لكون الإسناد من قبيل إسناد ما للبعض إلى الكل لاشتهار الانقياد(١) فيما بينهم.

قوله: (وكل ما كان بهذه الصفة) وهذه الكلية النظر إلى الأفراد الفرضية أي منقاد للمشيئة والتكوين إيجاداً وإعداماً وتغييراً من حال إلى حال يستلزم إمكانه لا الوجوب الذاتي ويستلزم أيضاً حدوثه أي وجوده بعد عدمه.

قوله: (لم يجانس مكونه الواجب لذاته) إشارة ما ذكرنا.

قوله: (فلا يكون له ولد) أي فلا يمكن له ولد بناء على أن جهة القضية ضرورة.

قوله: (لأن من حق الولد أن يجانس والده) أي أن يشاركه في جنسه لكونه بعضاً منه كما سيجيء من أن الوالد عنصر الولد الخ وإنما قال أن يجانس إذ التماثل ليس من حق الوالد كالبغل.

قوله: (وإنما جاء بما الذي لغير أولي العلم) استئناف وجواب عما يقال كيف غلب غير العقلاء حيث أتى بلفظ ما مع تغليب العقلاء في قانتون وحاصله أن تغليب غير العقلاء لإرادة التحقير رغماً للعباد وإظهار الفساد فإنهم في نفس الأمر معظم موقر مقرب عند الله تعالى لكن بالنسبة إلى كبريائه تعالى وكمال عظمته وسعة قدرته متساوية للجمادات في عدم الصلاحية للألوهية واستحقاق العبادة المقتضي ذلك اتخاذهم ولداً.

قوله: (وقال قانتون على تغليب أولي العلم تحقيراً لشأنهم) حال بتقدير قد أو بدونه

قوله: على تغليب أولي العلم متعلق بقال وتحقيراً لشأنهم علة لجاء في قوله وإنما جاء بما ففي الآية تغليبان الأول تغليب غير ذوي العلم عليهم حيث عبر عن الجميع بلفظ ما والثاني تغليب أولي العلم على غيرهم حيث عبر عن الجمع بقانتون أقول في قوله وإنما جاء بما الذي لغير أولي العلم تحقيراً لشأنهم إشكال وهو أن معنى التغليب في قانتون ينافي نكتة التحقير وبالعكس لأن

---

(١) قال المص في تفسير قوله تعالى: ﴿ويقول الإنسان أإذا ما مت﴾ [مريم: ٦٦] الآية المراد به الجنس بأسره فإن المقول مقول بينهم وإن لم يقل كلهم كقولك بنو فلان قتلوا ثم قال كذلك في قوله تعالى: ﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولداً﴾ [مريم: ٨٨] وغاية الأمر ما نحن عكس ذلك.

مؤيدة للإشكال يعني كيف عبر عن العقلاء وغيرهم بالذي لغير العاقل مع أن المتداول بين البلغاء والفصحاء لا سيما في كلام الله تعالى تغليب العقلاء وهذا مراعى في قانتون على الأصل فلم اختير عكسه في أول الكلام وذكر قانتون لما ذكرنا لا لأجل طلب نكتة في تغليبه فإنه لا يحتاج إلى نكتة ولذا تركه المص رأساً وحاصل النكتة في الأول كما عرفت لبيان الحقارة قال المص في سورة النحل في قوله ﴿ولله يسجد ما في السموات وما في الأرض﴾ [النحل: ٤٩] الآية وما لما استعمل للعقلاء كما استعمل لغيرهم كان استعماله حيث اجتمع القبيلان أولى من إطلاق من تغليباً فبين كلاميه تدافع ظاهر وبهذا ضعف ما قيل وهذا أي كون ما مختصاً بغير أولي العلم مذهب بعض أئمة اللغة وهو مختار المص كما صرح به في المنهاج وغاية ما يمكن أن يقال إنه مشى في موضع على مذهب وفي موضع آخر على قول آخر وفي الرضي أن ما في الغالب لما يعلم وفي التلويح أن الأكثرين

نكتة التحقير إنما هي إذا أريد بما أولو العلم ومعنى التغليب إنما هو على أن يراد بما معنى عام شامل لأولي العلم وغيرهم والحاصل أنه أريد بما أولي العلم يكون قانتون على مقتضى الظاهر لا على طريق التغليب وإن أريد به معنى عام يكون قانتون على خلاف مقتضى الظاهر فلا بد أن يصار إلى معنى التغليب ولكن يفوت حينئذٍ معنى التحقير وأيضاً التحير بالتعبير بلفظ ما ينافي التشريف بالتغليب في قانتون وهذا الإشكال وارد على كلامه هذا سواء أريد بما أضيف إليه كل معنى عام أو خاص والجواب عنه أن العقلاء في مقام الألوهية بمنزلة الجمادات والجمادات في مقام العبودية بمنزلة العقلاء على ما سيذكر بعيد هذا في تحقيق كلام الكشاف فيجوز أن يكون الشيء مستحقاً للتشريف باعتبار وللتحقير باعتبار آخر فروعي الاستحقاقان في الآية باعتبار المقام قال صاحب الكشاف التنوين في كل عوض عن المضاف إليه أي كل ما في السموات والأرض ويجوز أن يراد كل من جعلوه ولداً له قانتون مطيعون عابدون مقرون بالربوبية منكرون لما أضافوا إليهم ثم قال فإن قلت كيف جاء بما الذي لغير أولي العلم مع قوله قانتون قلت هو كقوله سبحانه ما سخركن لنا وكأنه جاء بما دون من تحقيراً لهم وتصويراً لشأنهم كقوله ﴿وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً﴾ [الصافات: ١٥٨] قال بعض الفضلاء من شراح الكشاف ونحن نقول هذا السؤال إن أوردوه على الطريق الأول لم يتجه الجواب لأن المراد إذا كان بما جميع الموجودات فكيف يقال المراد من تحقير أو إن أورد على الطريق الثاني لم يحتج في توجيه السؤال إلى ذكر قانتون لأن المراد من ما لما كان من جعلوه أولاداً كفى أن يقال هؤلاء أولو العلم فكيف عبر عنهم بما فيكون إيراد قانتون السؤال في مستدركاً على أن السؤال على الطريق الأول باقٍ لم يندفع بل اظهر لأن المراد بما في السموات والأرض إذا كان جميع الموجودات فإما أن يغلب أولو العلم على غيرهم فذكر ما لا يناسبه أو لا يغلب فلا يناسب قانتون والجواب أن قوله ﴿له ما في السموات والأرض﴾ [البقرة: ١١٦] إشارة إلى مقام الألوهية والعقلاء في مقام الألوهية بمنزلة الجمادات فلهذا عبر عن العقلاء وغيرهم بما وقوله ﴿كل له قانتون﴾ [البقرة: ١١٦] إشارة إلى مقام العبودية والجمادات في مقام العبودية بمنزلة العقلاء فلهذا غلب جانب العقلاء فإن قيل صرح الزمخشري في المفصل أن ما مبهم يقع على كل شيء فكيف خصه هنا بغير أولي العلم حيث قال كيف جاء بما الذي لغير أولي العلم أجيب بأن ما إنما يطلق على كل شيء إذا لم يعلم حجة العلم وأما إذا علم أنه من أولي العلم فلا بد من إيراد من.

على عمومه وهو الظاهر لكونه مستغنى عن التغليب وعن نكتة التحقير فإنه كما قيل يأبى عن قصد التحقير بإيراد ما التغليب في قانتون فإنهم اعتبروا عقلاء فأفاد التعظيم فالكلام الواحد كونه مسوقاً لتحقير الشيء أولاً ولتعظيمه ثانياً مما لا نظير له والاعتذار عنه بأن قانتون بيان انقيادهم وشرف مطاوعتهم فالمقام فيه مقام تعظيم كما أن مقام الأول مقام التحقير لإثباتهم اتخاذ الولد المشعر بتعظيمهم بالعبادة ضعيف لأن الكلام مسوق لفساد مقالتهم والبرهان على شناعة اعتقادهم.

قوله: (وتنوين كل عوض عن المضاف إليه أي كل ما فيهما) قد مر تفصيله مشروحاً.

قوله: (ويجوز أن يراد كل من جعلوه ولداً له مطيعون مقرون بالعبودية فيكون الزاماً بعد إقامة الحجة والآية مشعرة على فساد ما قالوه من ثلاثة أوجه) فيكون إلزاماً أي فيكون قوله ﴿كل له قانتون﴾ على هذا أي كون المراد بالقنوت الأمر التكليفي بدون تغليب الزاماً للقائلين بعد إقامة الحجة أي بالوجهين الأولين على التحقيق[١] الأول مستفاد من قوله سبحانه[٢] والثاني ﴿بل له ما في السموات والأرض﴾[٣] فح الفصل في كل له للتنبيه على

قوله: ويجوز أن يراد كل من جعلوه ولداً له مطيعون فعلى هذا لا يكون قانتون وارداً على سبيل التغليب.

قوله: فيكون إلزاماً بعد إقامة الحجة وهي قوله تعالى: ﴿بل له ما في السموات والأرض﴾ [البقرة: ١١٦] وقوله سبحانه: ﴿كل له قانتون﴾ [البقرة: ١١٦] إلزام لهم بعد الاحتجاج بذلك لأنه كما ذكرنا وارد على طريق التعليل له فالتفريع بالفاء في قوله فيكون ليس على تقدير جعل ما أضيف إليه كل خاصاً فقط لأن الإلزام به حاصل سواء جعل المضاف إليه خاصاً أو عاماً.

قوله: والآية مشعرة على فساد ما قالوه وما قالوه هو قولهم ﴿اتخذ الله ولداً﴾ [البقرة: ١١٦] والآية هي قوله تعالى: ﴿وقالوا اتخذ الله ولداً﴾ [البقرة: ١١٦] إلى قوله: ﴿كل له قانتون﴾ [البقرة: ١١٦] مشعرة على فساد قولهم ذلك بثلاثة أوجه الأول بكلمة التنزيه عن التشبيه والحاجة والفناء والثاني بيان أن ما في السموات والأرض ملكه والثالث بوصف كل ذلك بالقنوت والانقياد لمشيئة الله تعالى قال بعض الفضلاء هذا البرهان منع ولداً مما في السموات والأرض فقط لكن لما كان الكلام في ذلك حصل المقصود وإذا كان الدليل أعم من المطلوب كان أقوى في الدلالة فلذلك جيء بكلمة ما ولما لم يكن عموم ما له مراداً لم يتعرض للسموات والأرض وإن كانتا مما له.

---

(١) كون كل له قانتون إلزاماً لهم ظاهر من بيان المص.

(٢) وجه كون سبحانه دليلاً أنه يدل على تنزهه من كل سوء ومن جملته تبعده عن اتخاذ الولد لما عرفت أنه يقتضي التشبيه والحاجة لكنه دليل تحقيقي لا إلزام فيه إذ المنكرون لا يسلمون ذلك.

(٣) وأما كون ﴿له ما في السموات والأرض﴾ دليلاً تحقيقياً فظاهر من تقريره وعدم كونه إلزامياً لأن المنكرين لا يسلمون لزوم عدم اتخاذ الولد من كون ما في السموات والأرض له لجواز أن يكون الملائكة وعزير والمسيح له تعالى بكونهم ولداً له تعالى.

استقلاله في الدلالة على الفساد وأنه دليل إلزامي وأن الأولين حجة وأما على الوجه الأول فقوله ﴿كل له قانتون﴾ [البقرة: ١١٦] جملة تذييلية مقررة لما قبله فلا دلالة في الآية على فساده من ثلاثة أوجه بل الدلالة من وجهين على ما فهم هنا أو من وجه واحد كما يستفاد من تقريره سابقاً.

قوله: (واحتج بها الفقهاء على أن من ملك ولده عتق عليه لأنه تعالى نفى الولد بإثبات الملك وذلك يقتضي تنافيهما) من ملك بأي سبب كان عتق عليه أي عتق بلا إعتاق صريح ونفس المالكية إعتاق له لأنه نفي الولد بإثبات الملك الخ وهذا يقتضي عدم ملك الولد لتنافيهما فكيف يقال إن من ملك ولده عتق عليه بلا اختيار فتأمل في جوابه قيل مبني تضمنه الاحتجاج بالوجه الأول يعني قوله ﴿بل له ما في السموات﴾ على ثبوت التنافي بين ولدية أحد لآخر ومملوكيته له إذ لا تصريح بهذا فيما ذكر فالاحتجاج على أن من ملك

قوله: واحتج بها الفقهاء الخ وجه الاحتجاج أن الآية دلت على أن الولد لا يكون ملكاً للوالد لإفادتها كون أن ما في السموات والأرض له تعالى ينافي اتخاذ شيء منها ولداً لأنها نزلت للاستدلال بها على نفي ذلك فلما دلت على ذلك علم أنهم في ما ادعوا أن الملائكة بنات الله وعزير والمسيح أبناء على فساد بيّن وبطلان ظاهر فمحصل ما في الآية من الاستدلال على فساد قولهم ذلك راجع إلى القياس الاقتراني الواقع على طريقة الشكل الأول وصورة القياس هكذا كل ما في السموات والأرض ملك له تعالى وكل ما هو ملك له تعالى فهو مخلوقه تعالى فأنتج كل ما فيهما فهو مخلوقه تعالى وإذا ثبت أن ما فيهما مخلوق الله تعالى ثبت أن ما فيهما لا يكون ولداً له تعالى لأن كل ولد يجانس الوالد ولا شيء من المخلوق يجانس الخالق ومن جملة ما خلق الله تعالى الملائكة وعزير والمسيح فكل من هؤلاء ليس ولداً له تعالى وهو المطلوب والمسيح.

قوله:

أمن ريحانة الداعي السميع ... يؤرقني وأصحابي هجوع

البيت لعمرو بن معدي كرب وريحانة علم للحبيبة وهي أخت دريد عشقها عمرو وأغار عليها ثم التمس دريد أن يتزوجها عمرو فأجاب بقوله أمن ريحانة البيت والداعي داعي الشوق وهو مرفوع بالظرف لأنه معتمد على همزة الاستفهام والسميع بمعنى المسمع أي أمن ريحانة شوق داع يدعوني ويسمعني الصوت فإيراد السميع ترشيح للاستعارة شبه جذب الشوق بدعوة الداعي ثم استعمل الدعوة في الجذب ثم سرت الاستعارة إلى المشتق الذي هو الداعي ثم لما سمي الشوق الجاذب باسم الداعي رشحه بوصفه بالسميع بمعنى المسمع صوته فهذا من باب الاستعارة المصرحة التبعية الترشيحية ويؤرقني أي يوقظني حال من الداعي وأصحابي هجوع حال أخرى أي يوقظني وأصحابي نيام من هجع إذا نام والهجوع هنا جمع هجيع والهجوع أيضاً مصدر وهو لا يناسب المقام إلا أن يراد المبالغة قيل فيه نظر لأنا لا نسلم أن السميع ههنا بمعنى المسمع وغاية ما في الباب أن داعي الشوق مسمع لدعائه وصورته لكن لا ينافي أن يكون سميعاً لجوابه وأقله أن يكون سميعاً لخطابه ولئن سلمناه لكن لا يلزم أن يكون البديع بمعنى المبدع فإن فعيلاً يعني مفعل شاذ لا يقاس عليه.

ولده عتق عليه بناء على ذلك المبني لا يخلو عن نوع مصادرة انتهى وأجيب بأن القياس في اصطلاح الجمهور مساواة محل من محال الحكم لمحل آخر في علة حكم له كما صرح به النحرير فالحكم ههنا هو ثبوت التنافي بين الولدية والمملوكية وهذا الحكم استنبطه المجتهد فلا يقدح فيه عدم انفهامه من صريح الآية وعلة الحكم أن الولد لا بد أن يجانس الوالد والمملوك لا يجانس المالك من جهة القدرة إذ المالك قادر والمملوك عاجز ولما دلت الآية على ثبوت الحكم في محل من محاله وهو تنزيه الله عن الولد بناء على علة تنافي الولدية والمملوكية صح أن يقاس عليه محله الآخر وهو ما ذكر في مسألة العتق فهل يكون في هذا الكلام نوع مصادرة كلا.

قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ١١٧﴾

قوله: (مبدعهما ونظيره السميع في قوله:

أمن ريحانة الداعي السميع

ولما كان كون فعيل) بمعنى مفعل من المزيد نادراً بل أنكره بعض أصحاب اللغة استشهد على وقوعه بهذا البيت فقال ونظيره السميع أي في كونه فعيلاً بمعنى مفعل في قوله أي في قول عمرو بن معدي كرب:

أمن ريحانة الداعي السميع

وتمامه:

يؤرقني وأصحابي هجوع

يتشوق أختاً له اسمها ريحانة أسرها بنو دريد بن الصمة ومنها:

إذا لم تستطع شيئاً فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع

وكون ريحانة اسم امرأة قول البعض واختاره الفاضل الطيبي وقيل اسم موضع ونقل عن صاحب الكشاف أن ريحانة علم الحبيبة وهي أخت دريد بن الصمة تعلق بها عمرو ثم أغار عليها وتزوجها بالتماس أخيها دريد وذكر النحرير أن ريحانة أخت عمرو بن معدي كرب أسلم في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وهو على جلادته والمراد بالداعي الشوق فإنه داع عظيم السميع صفة الداعي وهو بمعنى المسمع لا بمعنى السامع بقرينة أن الداعي هو المسمع لا السامع وهذا محل الاستشهاد ويؤرقني بمعنى يوقظني والإيقاظ كالنداء لا يتصور إلا من المسمع دون السامع وهذا يؤيد كون السميع بمعنى المسمع وبهذا ظهر ضعف ما في الكشاف من قوله وفيه نظر ثم قال في الحاشية على ما نقل عنه أن السميع على معناه الظاهري والإسناد مجازي لأن داعي الشوق لما دعاه صار عمرو سميعاً لدعوته فقد تسبب لكونه سميعاً فأسند إليه السماع كما أسند الرد إلى العافي في قوله:

إذا رد عافي القدر من يستعيرها

على أن الشاذ لا يصح القياس عليه إن ثبت أشار بقوله إن ثبت إلى أنه ليس بثابت ولئن سلم ثبوته فهو شاذ مخالف للقاعدة لا يقاس عليه فاختار كون المعنى بديع سمواته وأرضه ويؤيده أن كونه تعالى خالق السموات والأرض قد علم من قوله ﴿بل له ما في السموات والأرض﴾ [البقرة: ١١٦] على ما قررناه من أن ما في السموات والأرض شامل لنفس السموات والأرض على ما اعترف به المص في آية الكرسي ولعل الشيخ الزمخشري اختار ذلك لئلا يلزم التكرار والقول بإن الإبداع اختراع الشيء لا عن شيء دفعة لا يفيد لكون الخلق أعم وذكر الأخص بعد الأعم وإن كان مفيداً في بعض المقام لكنه لا يفيد كثير فائدة في هذا المرام والمص لا يسلم كونه شاذاً بأن دريداً قال في الجمهرة باب ما جاء من فعيل على مفعل وعد تسعة أمثلة ونقل عن ابن بري قد جاء كثيراً نحو مسخن وسخين ومقعد وقعيد ومنقع ونقيع ومحب وحبيب ومطرد وطريد ومقضى وقضى ومهدى وهدي وموصى ووصي ومبرم وبريم ومحكم وحكيم ومبدع وبديع ومفرد وفريد ومسمع وسميع وموتق وأنيق ومؤلم وأليم انتهى ولعل صاحب الكشاف لا يسلم كون المذكور واقعاً في كلام من يوثق به إذ الحبيب والقعيد بمعنى المحبوب والقاعد كما هو الشائع في الاستعمال وكذا الحكيم بمعنى العالم أشهر وعليه فقس سائره والعجب أن المص لم يلتفت في قوله تعالى ﴿عذاب أليم﴾ [البقرة: ١٠] إلى كون اليم بمعنى مؤلم بكسر اللام بل قال بمعنى مؤلم بفتح اللام ولما كان هذا صفة المعذب قال وصف به العذاب ولا يمكن حمل كلامه هنا على ذلك لأن المبدع هنا بكسر الدال اسم فاعل من أفعل ولا يصح أن يراد بفتح الدال هنا كما يصح مؤلم بفتح اللام هناك فما قاله مولانا خسرو إن من يقول إنه بمعنى المبدع والسميع بمعنى المسمع لا يدعي أنه كذلك بحسب أصل اللغة بل أنه من قبيل المبالغة من باب جد جده. وقد اعترف صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿ولهم عذاب أليم﴾ [البقرة: ١٠] حيث قال ألم فهو أليم كوجع فهو وجيع الخ لا يعرف له وجه إذ الكلام في كون الفعيل بمعنى اسم الفاعل من المزيد كما يكون فعيل بمعنى اسم الفاعل من الثلاثي ولا كلام في كونه بمعنى اسم المفعول مجازاً للمبالغة كالمثال المذكور.

قوله: **(أو بديع سمواته وأرضه)** يعني أنه من قبيل إضافة الصفة إلى الفاعل لا إلى

قوله: أو بديع سمواته فإضافته كالإضافة في قولك عجيب الحسن ولطيف الخد ورشيق القد قال بعضهم قد تقرر فيما بين النحويين أن الصفة إذا أضيفت إلى الفاعل كان فيها ضمير يعود إلى الموصوف فلا تصح الإضافة إلا إذا صح الاتصاف مثل حسن الوجه حيث يصح اتصاف الرجل بالحسن لحسن وجهه بخلاف حسن الجارية فإنما يصح زيد كثير الإخوان لاتصافه بأنه متقو بهم فعلى هذا لا يصح بديع السموات والأرض لامتناع اتصافه بذلك إلا إذا أريد أنه مبدع لها وذلك صحيح إلا أن من قال إنه بمعنى المبدع لم يرد هذا المعنى بل إنه فعيل بمعنى المفعل كالسميع بمعنى المسمع أقول وأيضاً يصح أن يقال بديع السموات والأرض بمعنى بديع الصنع فكما جاز أخذ معنى الوصف في زيد كثير الإخوان بمعنى متقو بهم كذلك يجوز أن يؤخذ من معنى بديع السموات والأرض معنى الوصف.

المفعول كما في الوجه الأول وحينئذ لا بد من اعتبار ضمير في إضافة الصفة إلى الموصوف ويكون صفة جرت على غير من هي له كحسن الوجه والتفصيل الجاري فيه جار هنا من أن السموات في الأصل فاعل البديع وإن صار بعد الإضافة مشبهاً بالمفعول منصوب المحل به لما قاله النحويون من أنه يعتبر في الصفة ضمير بعد الإضافة لئلا يخلو عن الفاعل لفظاً لكن ذلك إنما يحسن فيما يصح أن يوصف الموصوف به مثل حسن الوجه حيث يصح اتصاف الرجل بالحسن لحسن وجهه بخلاف حسن الجارية وإنما يصح كثير الإخوان لاتصافه بأنه متقو بهم فعلى هذا لا يصح بديع السموات لامتناع اتصافه بذلك إلا إذا أريد مبدع لهما وذلك صحيح إلا أن من قال إنه بمعنى المبدع لم يرد هذا المعنى بل أنه فعيل بمعنى المفعل كذا نقل عن التحرير التفتازاني يريد أنه إذا كان الصفة المذكورة بحيث يقتضي اعتبار صفة أخرى تصلح للموصوف كما في زيد كثير الإخوان يحسن ذلك وإلا فلا كما في زيد أسود البقرة فإنها لا تستلزم ثبوت الملك للموصوف وما نحن فيه يستلزم كون السموات والأرض على شكل رشيق وحسن أنيق كون الموصوف مبدعاً إذ لا بد للمفعول من فاعل له والبرهان الساطع قد دل على أن ليس له فاعل سوى الله تعالى ولذلك اكتفى في تقرير الحجة بذكر قوله والله سبحانه مبدع الأشياء كلها إشارة إلى كلا الوجهين كونه بمعنى المبدع أو كونه بمعنى يستلزم كونه مبدعاً ثم إنه يمكن حمل كلام خسرو على ما نقلناه سابقاً على هذا المجاز لكن لا يلائم هذا قوله وقد اعترف صاحب الكشاف الخ فتدبر والحاصل أن كون فعيلاً بمعنى مفعلاً اسم الفاعل مما اختلف فيه أئمة اللغة والمص اختار هنا كونه بمعنى مفعلاً وفيما سبق لم يذهب إليه بل حمله على المجاز وصاحب الكشاف لم يرض به في الموضعين والظاهر أن ما اختاره صاحب الكشاف أشد قولاً وأقوى بياناً.

قوله: (من بدع) أي حسن وفاق.

قوله: (فهو بديع) أي حسن كقولهم ظرف فهو ظريف.

قوله: (وهو حجة رابعة) لإبطال مقالتهم الباطلة.

قوله: وهو حجة رابعة أقول فيه نظر لأن الحجج المتقدمة إنما قامت لنفي كون ما في السموات والأرض أن يكون ولداً له سبحانه بل أصل المقصود نفي كون الملائكة وعزير والمسيح أولاداً له تعالى فإن الآية نزلت لإبطال قولهم الملائكة بنات الله وعزير ابن الله والمسيح ابن الله وهذه الحجة تنفي كون نفس السموات والأرض أن تكون ولداً له تعالى فلم تكن هذه الحجة في سلك تلك الحجج المتقدمة بل كانت هي حجة مستقلة مثبتة لمطلوب آخر غير المطلوب الذي أقيمت تلك الحجج لإثباته فكيف تكون هي رابعتها وأيضاً الاحتجاج هنا وهناك إنما هو لكون الكل بخلقه وإيجاده تعالى فهو هو لا مغايرة بين مدلوليهما إذ قال هناك والمعنى أنه خالق ما في السموات والأرض فمن أين يكون هذا حجة أخرى حتى تكون رابعة الحجج فالأولى أن يجعل هذا مقرراً لذاك.

قوله: المنفعل بالرفع صفة عنصر.

قوله: (وتقريرها أن الوالد عنصر الولد) أي أصله والعنصر بمعنى الأصل والمادة أي أصله إما مستقلاً أو مع اشتراك الوالدة.

قوله: (المنفعل بانفصال مادته عنه) أي المتأثر بسبب انفصال مادته أي مادة الولد عنه أي عن الوالد وتلك المادة هي النطفة فكون الوالد عنصراً بسبب كون المادة التي هي عنصر الولد في الحقيقة لا منفصلة عنه.

قوله: (والله سبحانه وتعالى مبدع الأشياء كلها) أي الأشياء الممكنة كلها هذا بناء على أن المراد بالسموات والأرض الأشياء كلها إنسها وجنها وجمادها وحيوانها وكذا الملائكة والشمس والقمر والنجوم ووجه صحة إرادتها منها أن السموات ظرف لما فيها والأرض ظرف لما عليها وإبداع الظروف يستلزم إبداع المظروفات.

قوله: (فاعل على الإطلاق منزه عن الانفعال فلا يكون والداً) فاعل على الإطلاق بحيث لا يشوبه انفعال وعن هذا قال منزه عن الانفعال والتأثر لأنه علامة الحدوث والعجز والإمكان والكل ينافي لوجوب الوجود فلا يكون والداً حاصل الدليل من الشكل الثاني تقريره أنه تعالى لا يكون منفعلاً وكل والد منفعل فهو تعالى لا يكون والداً وكلتا المقدمتين بديهيتان فهو حجة الزامية.

قوله: (والإبداع اختراع الشيء لا عن شيء دفعة) أي إيجاده من غير مادة ولازمان.

قوله: (وهو أليق بهذا الموضع) لدلالته على كمال القدرة والتنزه عن اتخاذ الولد لاقتضاء الاتخاذ المذكور الاحتياج.

قوله: (من الصنع الذي هو تركيب الصورة بالعنصر) فيكون إيجاداً بمادة.

قوله: (والتكوين الذي يكون بتغيير في زمان غالباً) عطف على الصنع أي الإبداع أليق بهذا الموضع من التكوين الخ لأنه يقتضي المادة والزمان في الغالب فيكون أعم من الإبداع والصنع بملاحظة قيد غالباً ومن الصنع أيضاً وأما الصنع فهو مباين للإبداع على ما فسرهما وهذا مشكل إذ يستعمل الصنع في موضع الإبداع فإنه كما يقال بديع السموات يقال صانع السموات إلا أن يقال إن أصلهما ما ذكر لكنه يستعمل كل منهما في موضع الآخر إما مجازاً أو اصطلاحاً فالأولى قيد الأكثرية ملحوظ في تفسير الصنع مثل التكوين قال المص في تفسير قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ [فصلت: ١١] جوهر ظلماني ولعله أراد به مادتها والأجزاء المتصغرة التي ركبت منها فكيف يقال إن

قوله: وهو اليق بهذا الموضع من الصنع الخ وجه ذلك أن الإبداع بهذا المعنى وهو اختراع الشيء لا عن شيء أي إيجاد الشيء غير مسبوق بمادة ومدة اليق بهذا المقام وهو مقام الاحتجاج على القائلين اتخذ الله ولداً رداً لقولهم هذا من الصنع والتكوين اللذين ينبئان عن تحصيل شيء عن مادة وفي زمان لأن الإبداع بذلك المعنى يدل على أن الكل مخلوق الله تعالى ويستدل بذلك على أن المخلوق لا يكون ولداً للخالق بخلاف الصنع والتكوين.

إيجاد السموات بلا مادة ودفعة مع أنه خلقت هي والأرض في ستة أيام والمخلص في مثل ما ذكرناه من أن أصل هذه الألفاظ ما قرره المص لكن في الاستعمال سعة يستعمل كل منها في موضع الآخر واختير الإبداع هنا لدلالته بأصل معناه على إيجاد الشيء لا عن شيء دفعة (**وقرىء بديع مجروراً على البدل من الضمير في له ومنصوب على المدح**).

قوله: (**أي أراد شيئاً وأصل القضاء إتمام الشيء قولاً كقوله تعالى ﴿وقضى ربك﴾ [الإسراء: ٢٣] أو فعلاً كقوله تعالى ﴿فقضاهن سبع سموات﴾ [فصلت: ١٢] وأطلق على تعلق الإرادة الإلهية**) ذكر في شرح العمدة أن القضاء يذكر ويراد به الأمر قال الله تعالى ﴿وقضى ربك﴾ [الإسراء: ٢٣] وهو الذي أراده المص بقوله والقضاء إتمام الشيء قولاً وحاصله الأمر وهو إتمام الشيء قولاً والأمر لا يكون إلا كذلك لاقتضائه الامتثال وهذا معنى إتمام الشيء قولاً ويذكر ويراد به الحكم قال تعالى ﴿فاقض ما أنت قاض﴾ [طه: ٧٢] ويذكر ويراد به الفعل مع الإحكام كقوله تعالى ﴿فقضاهن سبع سموات﴾ [فصلت: ١٢] أي خلقهن مع الإحكام وهذا مراد المص بقوله أو فعلاً عطف على قوله قولاً أي إتمام الشيء فعلاً وهو إحكامه وفي شرح المواقف أن قضاء الله تعالى عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهو من الصفات الذاتية انتهى فإذا أريد به الفعل مع الإحكام فهو من الصفات الفعلية وإذا أريد به إتمام الشيء قولاً فهو من الصفات الذاتية لكونه من صفات الكلام وقال الأصفهاني القضاء عبارة عن وجود[1] جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة ويجيء أيضاً بمعنى الإعلام كقوله تعالى: وأوحينا إلى بني إسرائيل الآية فمجموع معانيه على ما نقل ههنا ستة فهو إما مشترك بين هذه المعاني أو حقيقة في واحد منها ومجاز في الباقي وكلام المص يومي إلى الثاني حيث قال وأصل القضاء إتمام الشيء ثم قال وأطلق على تعلق الإرادة الإلهية الخ وما ذكر في شرح المواقف صريح في أنه نفس الإرادة وكلام المص صريح في أنه تعلقها فإما أن يقال هذا معنى آخر غير ما ذكر في شرح المواقف فيكون مجموع معاني القضاء سبعة أو يقال المراد بهما واحد بتغيير يسير لكنه خلاف الظاهر والمراد بالتعلق التعلق الحادث كما يشعر به قوله بل تمثيل حصول ما تعلقت به الخ وإنما لم نتعرض باقي المعاني للقضاء لأن المعنى المراد هنا وهو تعلق الإرادة العلية يناسبه ما ذكره من معنى إتمام الشيء لا الباقي مع أنه أشار إلى الباقي في موضعه حيث قال في قوله تعالى: ﴿وأوحينا إلى بني إسرائيل﴾ الآية وأوحينا إليهم وحياً مقضياً مبتوتاً فلا يريد الحصر بل قيل إن المص جعل المعاني

---

(١) والقدر تعلق الإرادة بالأشياء في أوقاتها وهو تفصيل قضائه السابق في إيجادها في المواد الجزئية المسماة بلوح المحو والإثبات كذا في شرح المشكاة لعلي القاري وكذا قال فيه قال بعض العارفين إن القدر كتقدير النقاش الصورة في ذهنه والقضاء كرسمه تلك الصورة للتلميذ بالأسرب.

تخصيص وجود الشيء لشرافته وإلا فكذلك تعلق الإرادة الإلهية لعدم الشيء اللاحق وأما الأعدام الأزلية فلا تتعلق بها الإرادة.

للقضاء وهي أربعة عشر وجهاً سوى الإرادة راجعة إلى معنى واحد وهو إتمام الشيء قولاً أو فعلاً والإرادة معنى مجازي باستعمال لفظ المسبب في السبب والظاهر أن الإرادة وسائر المعاني مجازي بل الأظهر أن تعلق الإرادة مجازي.

قوله: (لوجود الشيء من حيث إنه يوجبه) أي تعلق الإرادة يوجبه أي القضاء بمعنى إتمام الشيء قولاً أو فعلاً فالسبب التعلق لا الإرادة نفسها وكذا سائر المعاني كالإعلام والإماتة(١) والأداء(٢) والإنزال(٣) والوجوب(٤) والإتمام(٥) والفعل(٦) والقتل(٧) مع ما أشرنا إليه سابقاً معنى مجازي له نقل عن ابن السيد أنه قال قدرة الله تعالى وقدره قضاؤه ومنهم من يفرق بين قدره وقضائه فيجعل قدره تقديره الأمور قبل أن تقع والقضاء نفاذ ذلك القدر وخروجه من العدم إلى حد الفعل وهذا هو الصحيح لأنه قد جاء في الحديث أن النبي عليه السلام مر بكهف مائل للسقوط فأسرع المشي حتى جاوزه فقيل له انفر من قضاء الله فقال أفر من قضائه إلى قدره ففرق عليه السلام بين القضاء والقدر وبين أن الإنسان يجب يتوفى انتهى وفيه تأمل فلا تغفل.

قوله: (من كان التامة أحدث فيحدث وليس المراد به حقيقة أمر وامتثال بل تمثيل حصول ما تعلقت به إرادته بلا مهلة بطاعة المأمور المطيع بلا توقف) من كان التامة أي

قوله: بل تمثيل حصول ما تعلقت به إرادته بلا مهلة معنى نفي المهلة مستفاد من الفاء في فيكون وفي الكشاف وهذا مجاز من الكلام وتمثيل ولا قول ثمة وإنما المعنى أن ما قضاه من الأمور وارد كونه فإنما يتكون ويدخل تحت الوجود من غير امتناع ولا توقف كما أن المأمور المطيع الذي يؤمر فيمتثل لا يتوقف ولا يمتنع ولا يكون منه الإباء قالوا في تقرير كلام الكشاف إنه يشبه حال الممكن عند تعلق إرادة الله تعالى بكونه في دخوله تحت الوجود من غير توقف بحال المأمور المطيع إذا أمر فيمتثل بلا توقف ولا قول ثمة أصلاً وهو قول الزجاج وهذا ليس مذهب أهل السنة فإن منهم من ذهب إلى أنه عبارة عن سرعة الإيجاد فإن الأشياء توجد بإيجاد الله فقط وهذا الكلام مجاز عن سرعة الإيجاد وتحقيقه أنه لو كان في قدرة البشر إيجاد شيء بهذه الكلمة التي هي أوجز كلمة يستعمل في الدلالة على التكوين كان الإيجاد في غاية السرعة لا محالة فالإيجاد من الله أولى وذهب الأشعري إلى حقيقته وقال وجود العالم بخطاب كن خاصة وضعف بأن الخطاب اللفظي للمعدوم لا يصح وأجيب بأنه أمر تكوين وهو لا يقتضي مخاطباً موجوداً ورد

---

(١) قوله تعالى: ﴿ليقض علينا ربك﴾ [الزخرف: ٧٧]. (٢) ﴿فإذا قضيت الصلوة﴾ [الجمعة: ١٠].

(٣) ﴿فلما قضينا عليه الموت﴾ [سبأ: ١٤]. (٤) ﴿لما قضى الأمر﴾ [إبراهيم: ٢٢].

(٥) ﴿فلما قضى موسى الأجل﴾ [القصص: ٢٩]. ﴿كلا لما يقض ما أمره﴾ [عبس: ٢٣].

(٦) ﴿فوكزه موسى فقضى عليه﴾ [القصص: ١٥].

(٧) لأنه لما كان معنى القدر تقدير الأمور قبل أن تقع والقضاء نفاذ ذلك القدر كان القضاء لا جرم موافقاً للقدر فمعنى الحديث والله أعلم أفر من قضاء الله الذي هو عبارة عن الوقوع بالفعل إلى القدر الذي لم يقع بعد.

بمعني وجد وحدث فلذا قال أحدث معنى كن فيحدث معنى فيكون والوجود منقسم إلى قسمين الوجود في نفسه جوهراً كان عرضاً والثاني الوجود الرابطي وهو وجود شيء لشيء كوجود الإعراض والمراد هنا الوجود في نفسه لأنه المجعول وأما الوجود لغيره وهو وجود العرض للقائم هو به فلا يتعلق به الجعل ولو حمل كان على الناقصة لم يتناول الوجود في نفسه مع أنه الأصل ولو سلم تناوله للوجود[١] الرابطي وليس المراد به حقيقة أمر الخ وذكر في تفسير التيسير أنه تعالى لم يرد به أنه خاطبه بكلمة ﴿كن فيكون﴾ [البقرة: ١١٧] بهذا الخطاب لأنه لو جعل خطاباً بشيء حقيقة فإما أن يكون خطاباً للمعدوم وبه يوجد أو خطاباً للموجود بعدما وجد لا جائز أن يكون خطاباً للمعدوم لأنه لا شيء فكيف يخاطب ولا جائز أن يكون خطاباً للموجود لأنه قد كان فكيف يقال له كن وهو كائن وإنما هو بيان إنه أذا شاء كونه فكان كذا في كشف البزدوي في الأصول إذا تقرر هذا ظهر وجه ما قاله البيضاوي وليس المراد به حقيقة أمر الخ يعني إذا تعذر الحقيقة يصار إلى المجاز لكن المجاز ليس في المفرد بل في الهيئة فتأمل وكن على بصيرة لكن هذا مذهب بعض أئمة الأصول ومذهب البعض الآخر أنه على حقيقته واختار كونه خطاباً للمعدوم ودفع المحذور بأن الخطاب خطاب التكوين لا خطاب التكليف فلا يقتضي الامتثال فلا يضره كونه معدوماً وتمام التفصيل في فن الأصول قيل يعني إنه استعارة تمثيلية شبهت الحالة المركبة من الأجزاء المتعددة وهي مشيئته تعالى لوجود شيء من الممكنات وسرعة حصوله عقيب المشيئه وترتبه عليها من غير توقف بحال آمر مطاع نافذ الحكم يخاطب مأموراً مطيعاً يأخذ

بأن المأول منازع فكان عين المتنازع فيه والمحققون من العلماء الحنفية قالوا الأشياء توجد بإيجاد الله وإجراء سنته أن يكون بالأمر النفسي والخطاب النفسي يقتضي مخاطباً علمياً واللفظ المذكور في الكلام المجيد وهو كن فإنما هو دليل على ذلك الخطاب النفسي والمعتزلة لما نفوا الكلام النفسي واستقبحوا الخطاب اللفظي للمعدوم اضطروا إلى التمثيل فكان ينبغي للمصنف رحمه الله وهو سني أن لا يقتفي أثر من ذهب إلى ذلك قال الإمام ليس المراد من قوله تعالى ﴿فإنما يقول له كن فيكون﴾ [البقرة: ١١٧] هو أنه تعالى يقول كن فح يكون ذلك الشيء فإن ذلك فاسد بل المراد من هذه الكلمة سرعة نفاذ كلمة الله تعالى في تكوين الأشياء لا بفكر ومعاناة وتجربة ونظيره قوله تعالى عند وصفه خلق السموات والأرض ﴿فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾ [فصلت: ١١] من غير قول كان منهما لكن دل على سرعة نفاذ قدرته تعالى في تكوينهما من غير مانعة ومدافعة ونظيره قول العرب قال الجدار للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فإن الذي ورائي ما خلاني ورأيي.

---

(١) وبهذا ظهر خلل ما في الحاشية العصامية.

وبعد تحقق الاستعارة التمثيلية هل يوجد استعارة تبعية في ﴿كن فيكون﴾ [البقرة: ١١٧] أم لا فالنزاع فيه بين النحرير التفتازاني والشريف قدس سره مشهور فالنحرير جوزه والشريف لم يرتضه وقد مر التفصيل في قوله تعالى: ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾ الآية.

في الامتثال عقيب الأمر بلا إمهال فأطلقت العبارة الموضوعة للحالة الثانية على الحالة الأولى كما هو طريق الاستعارة التحقيقية هذا ما عليه الزجاج والإمام الرازي والمص وذكر فخر الإسلام أن الأمر على حقيقته ولا مجاز في الكلام فإنه جرت السنة الإلهية في إيجاد المكونات أن يوجدها بلفظ كن وإليه ذهب كثير من أهل العلم انتهى ووجهه ما ذكرناه آنفاً ثم قوله بلا مهلة وجهه أن كل موجود يحصل حين تعلقت الإرادة بلا مهلة وأما خلق السموات والأرض في ستة أيام فلا يضره لأنه كلما تعلقت إرادته بوجود جزء من أجزائهما يوجد عقيبه وهكذا إلى أن يتم أجزاؤه فإذا تعلقت إرادته بوجودهما بعد تكميل الأجزاء وجدا عقيب التعلق بلا مهلة وإلا لزم تخلف المراد عن الإرادة وهذا مخالف للقاعدة لأهل السنة فمن وهم أن فعله تعالى قد يقارن المهلة لحكمة وإن كان مستغنياً عنه كيف وقد كان خلق السموات في ستة أيام ومن ههنا ظهر أن من اعتبر في التمثيل الحصول بلا مهلة لم يصب فقد وهم وهما فاحشاً ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين خلق المواد والأجزاء وبين خلق الكل فكيف يتجاسر أحد من علماء أهل السنة المهلة بعد تعلق الإرادة وإن أراد أن فعله تعالى قد يقارن المهلة ولم تتعلق الإرادة بحصوله حتى يجيء وقته فلا كلام فيه ومراد المص بعد التعلق وإن خلق الإنسان وسائر الحيوان كذلك قال تعالى: ﴿وقد خلقكم أطواراً﴾ [نوح: ١٤] وكل طور يوجد حين تعلق الإرادة بلا مهلة.

قوله: (وفيه تقرير لمعنى الإبداع) لأنه تعالى لما بين أن تعلق الإرادة الأزلية متى تحقق وجد المراد بلا مهلة علم أن إيجاده تعالى دفعي لا مهلة فيه هذا بالنسبة إلى ذلك ظاهر وأما بالنسبة إلى أنه أوجد لا عن شيء كما هو المعتبر في مفهوم الإبداع فلا تقرير فيه لكنه يكفي في التقرير تحقق الأول فيكون قوله ﴿وإذا قضى أمراً﴾ [البقرة: ١١٧] مسوقة لبيان كيفية الإبداع معطوفة على قوله ﴿بديع السموات﴾ [البقرة: ١١٧].

قوله: (وإيماء إلى حجة خامسة وهو أن اتخاذ الولد يكون بأطوار ومهلة وفعله تعالى

قوله: وفيه تقرير لمعنى الإبداع وإيماء إلى حجة خامسة وجه التقرير أن معنى ﴿بديع السموات والأرض﴾ على ما ذكر مخترعهما وموجدهما لا عن شيء وقوله عز وجل: ﴿وإذا قضى أمراً﴾ [البقرة: ١١٧] الآية دل أيضاً على معنى الايجاد مع زيادة بيان أنه إذا تعلقت قدرته وإرادته تعالى بإيجاد شيء وجد بلا مهلة لا يتخلف المراد عن قدرته وإرادته بل تكون ووجد عقيب التعلق بسرعة فيعطى هذا أيضاً معنى القهارية التي أعطاه ﴿كل له قانتون﴾ [البقرة: ١١٦] ففيه تقرير أن تقرير معنى الإبداع المفاد بقوله ﴿بديع السموات والأرض﴾ [البقرة: ١١٧] وتقرير معنى قنوت الكل له تعالى المدلول عليه بقوله ﴿كل له قانتون﴾ [البقرة: ١١٦] وفي الكشاف أكد بهذا استبعاد الولادة لأن من كان بهذه الصفة من القدرة كانت حاله مباينة لأحوال الأجسام في توالدها وجه تأكيد الاستبعاد أنه لما قالوا ﴿اتخذ الله ولداً﴾ استبعد الولادة بقوله سبحانه ﴿بل له ما في السموات والأرض﴾ [البقرة: ١١٦] الخ ثم أكد هذا الاستبعاد بقوله ﴿بديع السموات والأرض﴾ [البقرة: ١١٧] إلى قوله: ﴿وإذا قضى أمراً﴾ [البقرة: ١١٧] الآية.

يستغني عن ذلك) حاصله من الشكل الثاني أيضاً تقريره أن اتخاذ الولد يكون بأطوار[١] ومهلة وفعله تعالى لا يكون بأطوار ومهلة فاتخاذ الولد لا يكون فعله تعالى أما الصغرى فظ وأما الكبرى فلما بينا من أن تعلق الإرادة لا يتخلف عنه المراد وخلق السموات والأرض في ستة أيام باعتبار أجزائه كما عرفت تفصيله وفي لفظ الإيماء إيماء إلى أن ذلك ليس بصريح كما كان كذلك ما سلف ولذلك قال وهو حجة رابعة وإقحام لفظ المعنى للتنبيه على أنه مقرر لبعض معنى الإبداع وهو كونه دفعة لكن قد عرفت أن البديع هنا لكونه مضافاً إلى صاحب المواد يراد به الإيجاد دفعة ولا تعتبر فيه كونه لا عن شيء فيكون تقرير التمام معنى البديع المراد هنا ولعل زيادة لفظ المعنى للإشارة إلى ذلك.

قوله: (وقرأ ابن عامر فيكون بالفتح) الأولى بالنصب بدل بالفتح على أنه جواب الأمر كذا قاله في سورة الرعد وفي الحاشية السعدية فيه بحث فإن النصب على جواب الأمر مشروط بسببية مصدر الأول للثاني وهنا لا يمكن اعتبارها للاتحاد فلا يستقيم النصب على الجواب ولذلك اقتصر في الكشاف على النصب أي عطف فيكون على أن نقول هناك وهنا لا يمكن ذلك ثم قال ويمكن أن يقال مراده[٢] النصب تشبيهاً لجواب الأمر قال الرضي أما النصب في قراءة أبي عمرو ﴿وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون﴾ [البقرة: ١١٧] لتشبيهه بجواب الأمر من حيث مجيئه بعد الأمر وليس بجواب له من حيث المعنى إذ لا معنى لقولك قلت لزيد اضرب فتضرب انتهى لكن قوله في قراءة أبي عمرو لعله سهو فإنه قراءة ابن عامر انتهى قوله لا يمكن اعتبارها للاتحاد أي اتحاد المصدرين فيكون في التقدير ليكن منك كون فكون أي حدوث فحدوث ولا معنى له والقول بأنه لا خفاء فيه لأن السبب ليس الكون الذي في ضمن الأمر فقط بل هو القول بذلك الأمر الذي هو في ضمن يقول فيرجع إلى معنى التكوين ضعيف لأن قول كن من صفة الكلام إذ المراد به الكلام الأزلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الأصوات والحروف لأنه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر فيتسلسل كذا في التلويح فلا معنى لرجوع صفة الكلام الذي من صفات الذات إلى التكوين الذي هو صفة الفعل وكذا إذا أريد به الكلام اللفظي لا معنى للرجوع وأما قراءة الرفع فعلى الاستئناف أي فهو يكون وهو مذهب سيبويه واختار الزجاج عطفه على يقول.

---

(١) لما عرفت أنه لا يمكن إلا بعد انفصال مادته عنه وهو النطفة ثم صارت علقة ثم صارت مضغة الخ فاتخاذ الولد لا يكون إلا بأطوار.

(٢) قيل وقال ابن مالك أرى أن الناصبة قد تضمر بعد إنما لإفادتها النفي وقد قالت العرب إنما هي ضربة من الأسد فتحطم ضربه بنصب تحطم وذلك أن تقول أنا هو منصوبة في جواب الأمر والاتخاذ المذكور فيه مردود لأن المراد أن يكون في علم الله وإرادته بكن في الخارج كقوله عليه السلام فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله أي من كانت هجرته عملاً ونية فهجرته ثواباً وكون الأمر غير حقيقي لا ينصب في جوابه ممنوع انتهى ولا يخفى أن معنى كن في علم الله بكن في الخارج لا صحة له أصلاً إذ الأمر بكن في علم الله وإن سلم صحته لا يكون سبباً حدوث الشيء في الخارج.

قوله: (واعلم أن السبب في هذه الضلالة أن أرباب الشرائع المتقدمة كانوا يطلقون الأب على الله تعالى باعتبار أنه السبب الأول حتى قالوا إن الأب وهو الرب الأصغر والله سبحانه وتعالى هو الرب الأكبر) فصله بقوله اعلم لكونه مقاماً آخر غير متعلق بتفسير نظم القرآن والسبب القوي ما بينه المص في سورة التوبة في قوله تعالى: ﴿وقالت اليهود عزير ابن الله﴾ [التوبة: ٣٠] الآية وفي قوله تعالى: ﴿أو كالذي مر على قرية﴾ [البقرة: ٢٥٩] الآية غاية الأمر أن السبب المذكور هنا عام والسبب المذكور في آية سورة البقرة مختص بعزير عليه السلام وفي سورة التوبة وإن كان عاماً لليهود والنصارى لكن لا يتناول سبب قول المشركين.

قوله: (ثم ظنت الجهلة منهم أن المراد به معنى الولادة فاعتقدوا ذلك تقليداً) فالمراد باتخاذ الولد بمعنى الولادة وعن هذا بولغ في الرد بحجج كثيرة وقد أشار المص في بعض المواضع إلى أن المراد باتخاذ الولد التبني لا الولادة قال في قوله تعالى: ﴿قالوا اتخذ الله ولداً﴾ [يونس: ٦٨] في سورة يونس أي تبناه ثم قال في تفسير سبحانه تنزيه له عن التبني فإنه لا يصح إلا لمن يتصور له الولد وتعجب من كلمتهم الحمقاء فبين كلاميه نوع تنافر إلا أن يقال إن الرواية عنهم مضطربة فأشار إلى القولين في الموضعين.

قوله: (ولذلك كفر قائله) أي وإن قصد به ما أراد به أرباب الشرائع المتقدمة كذا قيل أي أن هذا القول جعل في شرعنا علامة التكذيب كما في سائر ألفاظ الكفر وكذا يخشى الكفر على من قال اتخذ الله ولداً بمعنى التبني لا بمعنى الولادة.

قوله: (ومنع منه) أي من إطلاق الأب **(مطلقاً)** سواء قصد منه معنى مجازياً أو معنى حقيقياً.

قوله: (حسماً لمادة الفساد) علة للمنع وقيل هو تعليل للمعلل وهذا بناء على أن منع عطف على كفر والظاهر إنه استئناف وإنما جاز اتخاذه تعالى إبراهيم خليلاً ونبينا عليه السلام حبيباً بطريق الكرامة إذ المحبة والخلة ونحوهما لا يقتضي المجانسة بخلاف اتخاذ الولد فإنه لا يكون إلا بالمجانسة ولهذا السر لم يرد في الشرع اتخاذ الولد كرامة فلا يقال لم لا يجوز أن يتخذ عيسى ولداً كرامة.

قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ ۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ ۘ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ ۗ قَدْ بَيَّنَّا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿١١٨﴾﴾

قوله: (أي جهلة المشركين) فنفى العلم عنهم على الحقيقة إن أريد العلم بالنبوة أو العلم

قوله: ولذا كفر قائله يفهم من قوله هذا جواز اطلاق لفظ الأب عليه تعالى على طريق المجاز لكن لما كان الاطلاق على وجه المجاز سبباً مؤدياً إلى اعتقاد حقيقة الولادة منع عنه مطلقاً سواء اطلق عليه على وجه الحقيقة أو المجاز قطعاً لمادة الفساد التي هي كونه منشأ للذهاب إلى الحقيقة بالنسبة إلى بعض العقول.

بما يحكى عنهم قال تعالى: ﴿ما لهم به من علم﴾ [الكهف: ٥] أي بالولد أو باتخاذه أو بالقول والمعنى أنهم يقولونه عن جهل مفرط وتوهم كاذب أو تقليد لما سمعوه من أوائلهم من غير علم بالمعنى الذي أرادوا به فإنهم كانوا يطلقون الأب والابن بمعنى المؤثر والأثر كذا قاله المص في تفسير تلك الآية وهذا المعنى الأخير هو المناسب لارتباطه بما قبله.

قوله: (أو المتجاهلون من أهل الكتاب) فنفى العلم عنهم مجاز تنزيلاً لوجود علمهم بالتوحيد والنبوة منزلة العدم لعدم عملهم بمقتضاه وإن أريد العلم بما يحكى عنهم من اتخاذ الولد فهم جاهلون به أيضاً كالمشركين لا المتجاهلون لكنه اختار الأول وهو كون العلم بالتوحيد والنبوة فح المشركون جاهلون به وأهل الكتاب متجاهلون به وقد عرفت أن المختار الاحتمال الثاني لكن قوله تعالى: ﴿كذلك قال الذين من قبلهم﴾ [البقرة: ١١٨] الآية يقتضي أن يكون المراد بالموصول المشركين وإليه ذهب أكثر المفسرين وما يفهم من تفسيرهم قوله تعالى: ﴿كذلك قال الذين﴾ [البقرة: ١١٨] الآية حيث قالوا: ﴿فقالوا أرنا الله جهرة﴾ [النساء: ١٥٣] ﴿هل يستطيع ربك أن ينزل﴾ [المائدة: ١١٢] الآية أن المراد من الموصول هنا كونه أهل الكتاب لا مجال له لاستلزامه ظاهراً لتشبيه الشيء بنفسه قيل والتفسير الأول منقول عن قتادة والسدي والثاني منقول عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما.

قوله: (هلا يكلمنا الله كما يكلم الملائكة أو يوحي إلينا بأنك رسوله) فيه تنبيه على أن لولا للتحضيض لا الامتناعية والمعنى هلا يكلمنا الله بلا واسطة أمراً أو نهياً أو غير ذلك قوله كما يكلم الملائكة إشارة إليه وهذا القيد منفهم من السوق فإن قوله كذلك ﴿قال الذين من قبلهم﴾ [البقرة: ١١٨] يدل على هذا المعنى ونحوه أو يوحي إلينا بأنك رسوله.

قوله: (حجة على صدقك والأول استكبار) والتنوين للتفخيم أي بلغوا من الاستكبار إلى حيث راموا نيل مرتبة الخطاب العلية بلا توسط الرسول والملك واستنكفوا عن إتباع الرسول عليه السلام قائلين ألقي الذكر عليه من بيننا أبشراً منا واحداً نتبعه كما هو ديدن قدمائهم الأرذلين وأصروا على العتو والعناد وتشبثوا بذيل أشنع الفساد بحيث لم يلتفتوا إلى ما جاءهم من المعجزات الباهرات بحيث سيرت بها الجبال المنشآت وطلبوا الآية الدالة على صدق الرسول عليه أفضل التسليمات.

قوله: (والثاني جحود أن ما آتاهم آيات الله استهانة به وعناداً) أي قولهم أو تأتينا آية أي هلا تأتينا آية جحود إجمال ما ذكرناه استهانة أي تحقيراً لها وعناداً عطف علة بيان منشأ استهانتهم فإنهم علموا أن ما آتاهم آيات الله تدل على صدق نبوة رسوله لكن لشدة شكيمتهم جحدوها وطلبوا غيرها ولو جاءهم ما اقترحوه لما آمنوا وأنكروه أيضاً.

قوله: والأول استكبار والثاني جحود يعني قولهم لولا يكلمنا الله استكبار منهم حيث أرادوا أن تنزل أنفسهم عند الله منزلة الكليم موسى عليه السلام والملائكة واللام في قوله جحود لأن ما أتاهم هي التي يسمونها لام دعامة داخلة على المفعول فإن ما بعدها مفعول الجحود وعبارة الكشاف أبين منه حيث قال جحود لأن يكون ما أتاهم من آيات الله آيات استهانة بها.

قوله: (كذلك) مفعول به لقال ومثل قولهم مفعول مطلق أي مثل ذلك القول ﴿قال الذين من قبلهم﴾ [البقرة: ١١٨] قولاً متشابهاً بقولهم في العمى والعناد فلا تكرار قد تقدم الكلام في توجيه الجمع بين كلمتي التشبيه في قوله تعالى: ﴿كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم﴾ [البقرة: ١١٣] والحاصل أن فيه تشبيه القول نفسه بنفس القول الآخر وتشبيه المقول بالمقول وشتان ما بين التشبيهين وإن تلازما لكن يلزم من مجموعهما جعل الشيء مشبهاً مرة ومشبهاً به أخرى لكن بالاعتبارين (من الأمم الماضية).

قوله: (﴿فقالوا أرنا الله جهرة﴾ [النساء: ١٥٣] ﴿هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء﴾) [المائدة: ١١٢] نظير لولا يكلمنا الله[1] والقائلون هم اليهود ﴿هل يستطيع ربك﴾ [المائدة: ١١٢] الآية نظير طلب الآية والحجة والقائلون فقالوا هم الحواريون من النصارى وجعله هذه الآية من هذا القبيل لأن ظاهره من الشك في قدرة الله تعالى كما صرح به في الكشاف وظاهر كلام المص هناك ناظر ولما قالوا أولاً ذلك جحوداً وقابلهم عيسى عليه السلام قائلاً اتقوا الله إن كنتم مؤمنين صرفوا الكلام عن ظاهره الذي هو الجحود إلى طلب الأكل والاطمئنان حتى ظن أنهم مؤمنون ومخلصون في إيمانهم واعترض أنه ليس من هذا القبيل إياك والظن فإن بعض الظن إثم غاية الأمر أن ذلك من

قوله: ومن قبلهم يريد به أن ضمير قلوبهم راجع إلى المشركين الموجودين في ذلك الزمان مع من قبلهم من كفرة الأمم الماضية القائلين مثل قولهم قال صاحب المطلع فإن قلت اليس في قوله ﴿كذلك قال الذين من قبلهم﴾ [البقرة: ١١٨] مقنع في التشبيه حتى كرر ذلك بقوله مثل قولهم قلنا ليس التكرار في تشبيه واحد بل هما تشبيهان الأول في نفس الاقتراح والثاني في المقترح أقول هذا هو التوجيه الذي ذكره بعضهم في الآية المتقدمة حيث قالوا فيه التشبيه الأول في المقول والثاني في القول قالوا قولاً مثل قولهم بأن يكون كاف كذلك مفعولاً به للقول ومثل قولهم مفعولاً مطلقاً له أي قولاً مثل قولهم لكن لا يرى في ذلك التأويل زيادة جدوى فإنه مثل ما يقال قالوا مثل مقولهم فالظاهر أن يكون كذلك مفعولاً به لقالوا مثل قولهم فالظاهر أن يكون كذلك مفعولاً به لقالوا المقدر قبله كلما ذكرنا هناك أو خبر مبتدأ محذوف كما ذكره الطيبي حيث قال يجوز أن يكون التشبيه الأول توطئة للثاني فقوله مثل قولهم مفعول مطلق لقوله ﴿قال الذين من قبلهم﴾ [البقرة: ١١٨] وكذلك خبر مبتدأ محذوف أي الشأن والأمر مثل ذلك أي جرت عادة الناس على ما شوهد من هؤلاء ثم استؤنف بقوله ﴿قال الذين من قبلهم﴾ [البقرة: ١١٨] بياناً وتفسيراً للشأن والأمر وفي الكشاف تشابهت قلوب هؤلاء ومن قبلهم في العمى كقوله أتواصوا به ما قبله كذلك ما أتى الذين من قبلهم من رسول إلا قالوا ساحر أو مجنون أتواصوا به والضمير للقول أي اتواصى الأولون والآخرون بهذا القول حتى قالوه جميعاً متفقين عليه والهمزة للتعجب من اتفاقهم.

---

(١) وإنما لم يتعرض لرد قولهم لولا يكلمنا الله ايذاناً بأنه من ظهور البطلان بلغ إلى مرتبة يستغني عن الرد والجواب.

محتملاته وأما كونه نصاً فلا ألا يرى أنهم بعد نزول المائدة أظهروا كفرهم فمسخوا قردة وخنازير فعلم أنهم سألوا ذلك جحوداً فاتضح كونه من هذا القبيل.

قوله: (تشابهت قلوبهم قلوب هؤلاء ومن قبلهم في العمى والعناد) تشابهت قلوبهم بدلالة تشابه أقاويلهم لأن الكلام لفي الفؤاد وجه الشبه العمى والغي.

قوله: (وقرىء بتشديد الشين) قراءة شاذة وهي قراءة أبي حيوة وابن أبي إسحاق وهذه القراءة مشكلة وقد مرّ الكلام في آية البقرة.

قوله: (أي يطلبون اليقين[1] أو يوقنون الحقائق لا يعتريهم شبهة والإعناد وفيه إشارة

قوله: وقرىء بتشديد الشين أقول لا يجيء على هذا الوزن فعل ماض من باب التفاعل اللهم إلا أن تكون هذه القراءة على لغة قوم لا يقدرون على التلفظ بحرف الشين من مخرجها بغير تشديد وهي من الشواذ.

قوله: أي يطلبون اليقين وإنما أخرج الكلام على ظاهره حيث فسر اليقين بطلب اليقين لأن الآية الكريمة واردة تعريضاً لهؤلاء المعاندين بأنهم يتركون النظر الصحيح ولا يطلبون اليقين عتواً وعناداً إذ لو كانوا يطلبون اليقين لكان يكفيهم الآيات التي بينها الله تعالى لطالبي اليقين وفي الكشاف لقوم ينصفون فيوقنون أنها آيات يجب الاعتراف بها والاذعان لها والاكتفاء بها عن غيرها إنا أرسلناك لأن تبشر وتنذر لا لتجبر على الإيمان قالوا هذا التقدير يؤذن أن قولهم يوقنون مجاز من اطلاق المسبب على السبب ولهذا ينصفون فيوقنون بالفاء يعني إنما تنفع الآيات لمن يؤدي انصافه إلى الايقان وهذه الخاتمة والتلخص من عد قبائح الكفار إلى تسلية الرسول ﷺ لما اشتملت على التعريض لهؤلاء يعني هؤلاء قوم ديدنهم الجحد والتكبر فلا يجدي فيهم الآيات والنذر وإنما تنفع الآيات لمن فيه انصاف وهؤلاء ليس فيهم انصاف فلا تحرص على هداهم ولا تتساقط حسرات على توليهم لأنك ﴿لست عليهم بمصيطر﴾ [الغاشية: ٢٢] إن أنت إلا نذير وبشير فلذلك علل بقوله ﴿إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً﴾ [فاطر: ٢٤] والجملة مصدرة بأن من غير عاطف وفيه إقامة غير المنكر منكراً لما استشعر منه من ملابسة ما ينكر عليه ولهذا فسره بقوله ﴿إنا أرسلناك﴾ [البقرة: ١١٩] لأن تبشر وتنذر لا لتجبر على الإيمان فهو قصر إفرادي وقيل فسره بالايقان المستفاد عن الانصاف لأن القوم كانوا معاندين فكانوا موقنين لكن لا عن انصاف وفيه التعريض للكفار بأن الآيات لا تجدي فيهم إذ ليس لهم انصاف.

قوله: أو يوقنون الحقائق هذا تفسير للإيقان حملاً على حقيقته واستعماله على التعدية إلى مفعوله المقدر بخلاف الأول فإنه على التجوز وتنزيله منزلة اللازم وفيه معنى التعريض أيضاً بأنهم لا يوقنون الحقائق.

قوله: وفيه إشارة إلى أنهم ما قالوا ذلك أي ما قالوا لولا يكلمنا الله أو تأتينا بآية لخفاء في

---

(١) وهذا غير ما ذكره صاحب الكشاف من قوله لقوم ينصفون فيوقنون أنها آيات يجب الاعتراف بها والإذعان لها والاكتفاء عن غيرها قال النحرير إنه يعني لقوم يوقنون إيقاناً صادراً عن الانصاف ليكون إذعاناً وقبولاً فيكون إيماناً لأن مجرداً لا الإيقان بدون إذعان وقبول بل مع إباء واستكبار ليس بإيمان بل كأنه ليس =

إلى أنهم ما قالوا ذلك لخفاء في الآيات أو لطلب مزيد اليقين وإنما قالوه عتوا وعناداً) يطلبون اليقين وإنما أوله لأن تبيين الآيات[١] للموقنين بالفعل تحصيل الحاصل فحمله على المجاز أولى أي يشارفون اليقين بسبب طلبهم إياه أو من ذكر المسبب وإرادة المسبب أو مفعول يوقنون ليس التوحيد والنبوة بل هو الحقائق أي بينا الآيات لقوم يوقنون الحقائق يعني يعرفون حقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر ولا يعتريهم شبهة في الباطن ولا عناد في الظاهر فلا يلزم تحصيل الحاصل إذ المراد من شأنهم أن يوقنوا بها على الإطلاق فيكون مجازاً عن التهيؤ التام وحاصله أنهم يشارفون اليقين لكن لا بسبب طلبهم حتى يكون مآله الوجه الأول بل لتوفيق الله تعالى بوجوه الصلاح فضلاً منه لبعض عباده واهتدائهم بها ونظيره ما قاله في قوله تعالى: ﴿هدى للمتقين﴾ [البقرة: ٢] ومن هذا ينكشف أن تخصيص التبيين للموقنين لأنهم الموقنون به وتسمية الشارف لليقين موقناً[٢] إيجازاً وتفخيماً[٣] لشأنه وإنما لم يكتف بقوله للموقنين كما قال للمتقين لكمال التقرر بذكر قوم أولاً ويوقنون ثانياً واختيار الجملة يقوي ذلك التقرير واختيار الفعل المستقبل لإفادة الاستمرار التجددي.

قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۖ وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ ٱلْجَحِيمِ ﴿١١٩﴾﴾

قوله: (ملتبساً) أي أن الباء للملابسة والظرف مستقر حال من المفعول والعامل المحذوف ليس ملتبساً بل نحو كائناً وقوله ملتبساً لمجرد التنبيه على كون الباء للملابسة ولو قيل إن العامل المحذوف هو ملتبس لا يكون الباء المتعلق به للملابسة لاستلزامه التسلسل قيل ويجوز تعلقه بأرسلنا.

قوله: (مؤيداً به) إشارة إلى وجه الملابسة وأن المراد بالحق على عمومه[٤] فاللام للجنس ولكونه معلوماً جعل معرفة ولو خص بالإسلام لكان اللام للعهد لكونه معهوداً مشتهراً بينهم ولم يجوز كون الباء متعلقاً ببشيراً للتكلف.

الآيات أو المعجزات لأن الآيات قد بينها الله لهم بحيث لا مجال للشك فيها ولا لطلب مزيد يقين إذ قد جاءهم من الآيات ما قد حصل به الغنية عن طلب مزيد من تكليم الله إياهم أو من إتيان آية أخرى لهم فإنهم لو أجيبوا بما اقترحوه لما زالوا عما هم عليه من الجحود والعناد ولذا لم يجابوا في اقتراحهم ذلك.

= بإيقان انتهى وبين التوجهين بون بعيد قال المص في أوائل سورة البقرة واليقين اتقان العلم بنفي الشك والشبهة بالاستدلال فتحقق الإيقان بدون إذعان وقبول ليس بمسلم.

(١) التبيين في مثل هنا الإنزال بينة نحو سبحان من صغر البعوض وكبر فيل.

(٢) إشارة إلى نكتة لفظية.

(٣) إشارة إلى نكتة معنوية.

(٤) فيدخل القرآن دخولاً أولياً ولو خص بالقرآن لكان اللام للعهد كتخصيصه بالإسلام.

قوله: (فلا عليك إن أصروا أو كابروا) يريد به الإشارة إلى ارتباط هذا الكلام بما قبله فيكون ﴿إنا أرسلناك﴾ [البقرة: ١١٩] جملة معترضة وجه الاعتراض تسليته عليه السلام لأنه في ضيق صدر قال تعالى: ﴿فلا يكن في صدرك حرج منه﴾ [الأعراف: ٢] الآية وجه التأكيد بأن المزيد العناية بمضمون الكلام أو للمبالغة في تحقق مضمونه أو لأن المقام مقام مظنة الإنكار والتردد قوله فلا عليك أي فلا بأس عليك لأن اسم لا يحذف حذفاً كثيراً إن أصروا على هذا القول الشنيع أو كابروا وعاندوا بقولهم أو تأتينا آية فالإصرار ناظر إلى لولا يكلمنا الله والمكابرة ناظر إلى أو تأتينا آية كلمة أو الترديدية لموافقة النظم الكريم بشيراً ونذيراً حالان من الكاف حال مقدرة كما هو الظاهر قيل ونذير بمعنى منذر بلا كلام وهذا مما يؤيد كون بديع بمعنى مبدع لكنه هنا قد يقال سوغه المشاكلة فتأمل وقد سبق ما يتعلق بهذا المرام في تفسير ﴿بديع السموات﴾ [البقرة: ١١٧] الآية.

قوله: (ما لهم لم يؤمنوا) إشارة إلى أن مفعول لا تسأل محذوف والمعنى لا تسأل عن أصحاب الجحيم لم لم يؤمنوا ولأي شيء لم يصدقوا مع تعاضد الآيات العقلية والنقلية المؤدية إلى الإيمان سؤال عتاب يؤدي إلى مؤاخذة وإنما هم يسألون عن ذلك سؤال توبيخ ثم يلقون إلى الشقاء المؤبد والأوضح أن ما لهم لم يؤمنوا بدل من أصحاب الجحيم بدل اشتمال وعن محذوف هنا أي عن ما لهم لم يؤمنوا.

قوله: (بعد أن بلغت) جميع ما أنزل إليك وأديت ما وجب عليك وقد بلغت على وفق ما أمرت واجتهدت في إرشادهم فلا يكن في صدرك حرج منهم وفيه أن من بلغ الدعوة حكمه كذا وأما من لم يبلغه الدعوة لكونه نشأ في شاهق الجبل أو في مكان عميق فهو معذور في الجملة ولا يكون من أصحاب الجحيم إذا اعتقد بالوحدانية ووجود الخالق فلا يسأل الرسول عليه السلام عنهم أيضاً.

قوله: فلا عليك إن اصروا أي لا تبعة عليك إذ أصروا على الكفر فلا يؤمنون قال صاحب الكشاف في تفسير ﴿بشيراً ونذيراً﴾ لأن تبشر وتنذر لا لتجبر على الإيمان قال بعض الشراح وهو يفيد العلة فيكون بشيراً ونذيراً مفعولاً له وحينئذٍ يكون فعيلاً بمعنى فاعل جعل مصدراً وفي عبارته إفادة الحصر أقول لعل معنى الحصر مستفاد من جعل التبشير والإنذار علة غائية للإرسال إذ لو علل بعلة أخرى غير هذين كالاجبار والقسر على الإيمان لزم أن يكون الشيء الواحد مغيياً بغايتين متباينتين ومعللاً بعلتين مختلفتين فإن في البشارة والنذارة معنى التخيير في امتثال الدعوة المنافي لمعنى الإجبار والقسر فإذا عين أحد المتباينين للعلية فيخزل الآخر عنها وهذا هو معنى القصر الإفرادي.

قوله: بعد أن بلغت ظرف للسؤال المنفي أي لا تسأل أنت عنهم بأن يقال لك ما لهم لم يؤمنوا بعد أن بلغت إليهم أحكام الشرع وبلغت جهدك في دعوتهم أي لا تسأل عنهم بعد الخروج عن عهدة التبليغ الواجب عليك وفي الكتاب هذه تسلية لرسول الله ﷺ وتسرية عنه أي هذه الآية وهي قوله عز وجل: ﴿إنا أرسلناك﴾ [البقرة: ١١٩] إلى قوله: ﴿لا تسأل عن أصحاب الجحيم﴾ [البقرة: ١١٩] تسلية له عليه الصلاة والسلام وتسرية عنه أي كشف غم عنه لعدم قبولهم الدعوة.

قوله: (وقرأ نافع ويعقوب لا تسأل على أنه نهي للرسول عليه السلام عن السؤال عن حال أبويه) فيكون نهياً مبنياً للفاعل عن حال أبويه كما روي أنه عليه السلام قال ليت شعري ما فعل أبواي فنهى عن السؤال عن أحوال الكفرة والاهتمام بأعداء الله تعالى فإن سبب النزول وإن كان في حق أبويه لكن الحكم عام إذ قد مرّ أن خصوصية السبب لا يقتضي اختصاص الحكم فالحكم عام لجميع الكفرة كما أشير إليه في الكشاف قيل قال ولي الدين العراقي لم أقف على هذه الرواية في حديث وقال السيوطي ونعماً قيل فإنه لم يرد في ذلك إلا أثر معضل ضعيف الإسناد فلا يعول عليه والذي يقطع به أن الآية في كفار أهل الكتاب كالآيات السابقة والتالية وإنما جمع الآيات لأن آية قوله تعالى: ﴿وقال الذين لا يعلمون﴾ [البقرة: ١١٨] الآية في المشركين عند أكثر أهل التفسير لكن الآيات السابقة من قوله تعالى: ﴿وقالوا لن يدخل الجنة﴾ [البقرة: ١١١] إلى هنا في كفار أهل الكتاب وإن كان بعضها محتملاً كونه في المشركين فلا معنى للإشكال بأنه كيف يصح دعوى القطع بذلك مع أن السياق في المشركين فإن هذا ذهول عن إيراد الآيات جمعاً مع أنه لا كلام في الآيات التالية والكلام في مجموعها والإشكال بأنه عليه السلام كان عالماً بكفرهما وكان عالماً بأن الكافر يعذب فمع هذا العلم كيف يمكن أن يقول ليت شعري ما فعل أبواي كما نقل عن الإمام مدفوع بأن السؤال يجوز عن كيفية عذابهما من الخفة والشدة قيل وقد ورد في الأثر وإن كان ضعيفاً أن الله تعالى أحياهما حتى آمنا به[1] عليه السلام ولتعارض

قوله: وقرأ نافع ويعقوب لا تسأل الخ وقالوا لرفع هي قراءة الجماعة سوى نافع فإنه انفرد بقراءة ولا تسأل بفتح التاء وجزم اللام على النهي قال الزجاج أما الرفع فعلى وجهين أحدهما أنه استئناف فكأنه قيل ولست تسأل عن أصحاب الجحيم فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب وثانيهما أنه حال أي أرسلناك غير سائل عن أصحاب الجحيم وقال الطيبي المعنى على القراءة الأولى إذا كان حالاً كان قيداً للفعل وعلى أن يكون استئنافاً يكون تذييلاً ومرجعهما إلى معنى إنا أرسلناك لأن تبشر وتنذر لا تسأل عن أصحاب الجحيم أي ما كلفناك بأن تجبرهم على الإيمان وفيه فائدتان إحداهما الإيذان بانشراح الصدر وأنه في فسحة منهم إن لم يؤمنوا وهو المراد بقوله وهذه تسلية لرسول الله ﷺ وتسرية عنه وثانيهما اظهار أن الحجة قد لزمت الكفار وأنه ﷺ بلغ ما كان عليه لأن هذا القيد إنما يصار إليه إذا تجاوز رسول الله ﷺ من البشارة والنذارة إلى ما توهم منه الاجبار وإليه الإشارة بقوله ما لهم لم يؤمنوا وأما على القراءة بالجزم فالنهي إما مجرى على ظاهره والمخاطب رسول الله ﷺ وحده وهو المراد بقوله نهى الرسول ﷺ عن حال أبويه أو عبارة عن تعظيم الأمر وتهويله والمخاطب كل من يتأتى منه السؤال ثم التعظيم والتهويل إما عائد إلى المجبر أو إلى السامع وإذا كان نهياً لرسول الله ﷺ عن السؤال عن حال أبويه كانت الآية نزلت فيما روي عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال ذات يوم ليت شعري ما فعل أبواي فنهى عنه بلا تسأل عن أصحاب الجحيم.

---

(١) وبه يحصل التوفيق بين الأخبار الناطقة بإيمانهما وبين الأحاديث المشعرة بكفرهما ومن جملتها ما في =

الأحاديث في ذلك وضعفها قال السخاوي الذي ندين الله به الكف عنهما وعن الخوض في أحوالهما وللسيوطي فيه تأليف مستقل فمن أراده فليراجعه والكف عن الخوض فيهما أسلم الطرق وأحكمها فإن ذلك ليس من ضروريات الدين ومما يجب علينا الاعتقاد بأحوالهما باليقين والإمام السيوطي ألف رسالة بيّن فيها إيمانهما ونجاتهما على ما نقل عنه وعلي القاري ألف رسالة في ردّ السيوطي واختار أنهما ماتا على الخذلان وبعض الفضلاء رده وشنع[١] عليه على ما حكي عنه وهذا مما يقضي منه العجب فإن هذا إنما يحسن أو يجب إذا كان معرفة إيمانهما أو كفرهما مما يجب علينا ومن الأمور المعتقدات فنعم ما قاله السخاوي أسكنه الله تعالى في المقام العالي على أن من مات في زمن الفترة اختلف فيه وذهب الشيخ الفاسي في شرح دلائل الخيرات إلى إيمانهم والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

قوله: (أو تعظيم لعقوبة الكفار[٢]) عطف على نهي أي المقصود بيان عظم عقوبة الكفار لا النهي حقيقة وهذا المعنى مجازي له.

قوله: (كأنها لفظاعتها لا يقدر أن يخبر عنها) إشارة إلى وجه المجاز لا يقدر أن يخبر كلاهما مجهولان عنها أي عن العقوبة أي تلك العقوبة ليست مقدوراً الإخبار ولقد راعى الأدب حسنه فوق الذهب حيث لم يقل لا يقدر المتكلم أن يخبر عنها.

قوله: (أو السامع لا يصبر على استماع خبرها) خبر تلك العقوبة كلمة أو لمنع الجمع كما هو الظاهر لكن لو اكتفى به لكان في الذروة العليا في رعاية الأدب الأعلى.

قوله: (فنهاه عن السؤال) لعدم فائدة السؤال إذ فائدة السؤال وصحته قدرة المسؤول على الاخبار وهي منتفية ولو ادعاء ولو كان له قدرة على الاخبار لا قدرة للسامع أن يصبر على استماع الخبر المذكور فالنهي عن السؤال هنا لتهويل الأمر المسؤول عنه.

قوله: (والجحيم المتأجج من النار) بجيمين اسم فاعل من تأجج أي تلهب أي المتلهب من النار شديد الالتهاب على ما دل عليه صيغة التفعل والجاحم المكان الشديد

قوله: والجحيم المتأجج من النار أي المتلهب منها وهو الاجيج وهو تلهب النار يقال أججت النار فتأججت أي ألهبتها فتلهبت.

= المشارق من قوله عليه السلام إن أبي وأباك في النار بأن يقال إن هذا قبل إحيائهما وإيمانهما والأخبار الدالة على إيمانهما بعد الإحياء.

(١) بأن يقول أثر البرد في رأس علي القاري واختل عقله واختار مسلك السيوطي.

(٢) كما تقول كيف فلان سائلاً عن الواقع في بلية فيقال لك لا تسأل عنه ووجه التعظيم أن المستخبر يجزع أن يجري على لسانه ما هو فيه لفظاً عنه فلا تسأله ولا تكلفه ما يضجره أو أنت يا مستخبر لا تقدر على استماع خبره لإيحاشه السامع وإضجاره فلا تسأل كذا في الكشاف فح يقدر سؤال كأنه عليه السلام سأل عن أصحاب الجحيم قائلاً كيف أصحاب الجحيم فنهى عن السؤال وفيه تأمل.

الحر ثم عطف ولا تسأل على قراءة النفي على ﴿إنا أرسلناك﴾ وعلى قراءة النهي عطف على مقدر أي فبلغ أو فبشر وانذر أو عطف على ﴿إنا أرسلناك﴾ أيضاً لأنه خبر معنى إذ المراد لست مكلفاً بجبرهم الآن إذ هو قبل الأمر بالقتال وهذا تكلف والأولى هو جملة معترضة على القراءتين وجه الاعتراض تسلية لرسول الله عليه السلام.

قوله تعالى: وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٢٠﴾

قوله: (مبالغة في إقناط الرسول عن إسلامهم) أي عن إسلام مجموعهم من حيث المجموع فلا ينافي إسلام بعض منهم أو المراد بهم قوم بأعيانهم علم الله تعالى أنهم لا يؤمنون وجه المبالغة في إقناطه عليه السلام إيراد لن المفيدة لتأكيد النفي والتعليق بالمحال وهو اتباعه عليه السلام بملتهم[1] الباطلة وزيادة لا النافية بين المتعاطفين لتأكيد النفي وتقديم اليهود لتقدمهم زماناً أو هم أشد عدواة للذين آمنوا.

قوله: (فإنهم إذا لم يرضوا عنه حتى يتبع ملتهم فكيف يتبعون ملته عليه السلام) ولو ترك على دينهم وخلاهم وشؤونهم حتى يتبع ملتهم فكيف يتبعون ملته عليه السلام إنكار لكيفية اتباعهم والمراد إنكار اتباعهم إنكار الوقوع كناية قيل كان عليه السلام يلاطف كل فريق رجاء أن يسلموا فنزلت ومن هذا التقرير اتضح ارتباطه بما قبله حيث كان فيه بيان لكمال شدة شكيمتهم إثر بيان بعض معايبهم ومثالبهم مع اشتراك المشركين فيها والمعنى ولن ترضى عنك اليهود حتى تتبع ملتهم ولن ترضى عنك النصارى حتى تتبع ملتهم فأوجز النظم ثقة على فهم السامع وإنما قدم عنك على الفاعل لأن المهم عدم رضائهم عنه عليه السلام.

قوله: (ولعلهم قالوا مثل ذلك فحكى الله عنهم ولذلك قال) يعني ليس قوله تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ﴾ الآية ابتداء إخبار من الله تعالى بعدم رضائهم قطعاً بل يحتمل أن يكون

قوله: مبالغة في اقناط الرسول ﷺ عن إسلامهم معنى المبالغة مستفاد من تعليق رضاهم عنه بالمحال الذي هو اتباعه عليه الصلاة والسلام لملتهم.

قوله: ولذلك قال قيل تعليماً للجواب يعني أن الأمر بالجواب قرينة دالة على أنهم قالوا أولاً لن نرضى عنك يا محمد حتى تتبع ملتنا فحكى الله عنهم ذلك قال بعض الأفاضل فإن قلت ما وجه المطابقة بين كلامهم والجواب فنقول وجهها أنهم قالوا لن نرضى عنك حتى تتبع ملتنا إلا وزعموا أن اتباع ملتهم هو الهدى لا دين الإسلام فأجيبوا على قصر القلب بأن دين الإسلام هو الهدى لا اتباع ملتهم وفي الآية الكريمة مبالغات الأولى تصدره بأن والثانية إضافة الهدى إلى الله والثالثة إعادة الهدى في الخبر معرفاً والرابع تسمية الدين هدى والخامسة توسيط ضمير الفعل والسادسة الاتيان بلام الجنس الدال على انحصار جنس الهدى في ملة الإسلام.

---

(١) وفيه تعليق بالمحال الآخر وهو اتباعه عليه السلام بملة الطائفتين في وقت واحد وهو محال.

حكاية عنهم أنهم قالوا ذلك لرسول الله عليه السلام لا أنهم قالوا فيما بينهم ذلك لأنه لا يكون قوله: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ﴾ جواباً إلا إذا قالوا ذلك له عليه السلام فقوله: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ﴾ الآية يدل على أمرين الأول أنه حكاية عنهم أنهم قالوا ذلك والثاني أنهم قالوا ذلك له عليه السلام ليطابقه قوله: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ﴾ الآية وفي الكشاف إنما حمله على الحكاية ليطابقه قوله: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ﴾ فإنه يقتضي سابقة قول ممن يذب عليه السلام إلى حجاجهم مبني على تمادي لجاجهم ووجه كونه جواباً مع أن ظاهره ليس جواباً عنه أنهم كانوا ادعوا أن ملتهم هو الهدى لا هدى سواها وعن هذا قالوا ذلك فأجيب بأن الهدى هدى الله الذي هو الإسلام فقلبت عليهم القضية وللذهول عن هذه الدقيقة الأنيقة قال مولانا أبو السعود ما يتحير منه أولو الألباب فإنه جعل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ﴾ جواباً عما يستلزم مضمون[١] هذه العبارة لا جواباً عن عين تلك العبارة وذهل عما ذكرنا من أن قولهم ولن نرضى عنك حتى تتبع ملتنا مبناه ادعاء أن الاهتداء فيهما لا في غير اليهودية والنصرانية فالجواب عن عين تلك العبارة بهدم مبناها أوقع في النفوس وأبلغ في ردهم كإيراد الشيء ببرهانه ولا يظن أن أحداً ينكر حسنه مع أن فيه إيجاز نظمه وجزالة معناه وصيغة الترجي[٢] لأن من عادة العظماء الترجي والتوقع في مقام الجزم وعليه يحمل قول الكشاف كأنهم قالوا ﴿لن ترضى عنك﴾ [البقرة: ١٢٠] وإن أبلغت في طلب رضانا حتى تتبع ملتنا أو يحتمل أن يكون ابتداء إخبار من الله تعالى بعدم رضائهم فح يكون قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ﴾ الآية جواباً عن ادعائهم أن الدين اليهودية والنصرانية لا جواباً عن تلك العبارة بإبطال مبناها ومثل هذا شائع في كلام البلغاء لا سيما في كلام الله الملك الأعلى وعدم تصريح الحكاية مثل قوله: ﴿وقالوا لن يدخل الجنة﴾ [البقرة: ١١١] الآية يؤيد هذا بنوع تأييد **(تعليماً للجواب)**.

قوله: (أي هدى الله الذي هو الإسلام) فالهدى بمعنى المهدي.

قوله: (هو الهدى إلى الحق) إلى الأمور الواقعة في نفس الأمر وبعد تسمية الإسلام هدى مبالغة كرجل عدل جعله هدى أي هداية أو هادياً إلى الحق لكن الإسلام هو الحق

قوله: من الدين معلوم صحته صرف معنى العلم إلى المعلوم لأن الذي أوحي إليه هو المعلوم لا نفس العلم.

---

(١) وهذا حاصل المعنى لأن هدى الله هو الهدى ما له أن الهدى هدى الله كما جاء كذلك في سورة آل عمران.

(٢) قال المص في سورة الأنبياء في قوله تعالى ﴿قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين﴾ [الأنبياء: ٥٣] فقلدناهم وهو جواب عما يلزم الاستفهام من السؤال عما اقتضى عبادتها وقد اعترف به مولانا أبو السعود هناك حيث قال أجابوا بذلك لما أن مآل سؤاله عليه السلام الاستفسار عن سبب عبادتهم لها فكيف ينكر هنا كون قوله ﴿قل إن هدى الله هو الهدى﴾ جواباً لقولهم ولن نرضى عنك حتى تتبع ملتنا باعتبار استلزامه أن الهدى ملتنا.

نفسه وما الحق الذي يهدي الإسلام إليه وهو مثل الأنظار الصحيحة الموصلة إلى المطالب اليقينية ومثل أداء العبادات البدنية والمالية فإن أداءها غير العبادات فالحق عام والإسلام خاص وقد مرّ في سورة الفاتحة في تفسير ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٦] ما ينفعك في هذا المقام.

قوله: (لا ما تدعون إليه) من اليهودية والنصرانية قوله لا ما تدعون بناء على أن قوله ﴿ولن ترضى عنك اليهود﴾ [البقرة: ١٢٠] الآية حكاية عنهم كما مرّ توضيحه وإن القصر المستفاد من تعريف الخبر باللام وضمير الفصل المؤيد لذلك القصر قصر القلب فإنهم لما قالوا الهداية والحقية مقصورة على ملتنا لا تتعدى إلى ما سواها فرد عليهم بطريق قصر القلب بقوله: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ﴾ فالخبر مقصور على المبتدأ وأما في قوله تعالى في سورة آل عمران ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ﴾ فالمسند إليه مقصور على المسند فالمآل متحد ولما بين سبحانه وتعالى أن الهدى مقصور على هدى الله تعالى وأن ما يدعون إليه ليس بهدى بل هوى متبع كما قال تعالى ﴿ولئن اتبعت أهواءهم﴾ [البقرة: ١٢٠][1].

قوله: (آراءهم الزائغة) أي الباطلة والزيغ الميل عن الحق وحاصله البطلان.

قوله: (والملة ما شرع الله لعباده على لسان أنبيائه) أي ما بينه الله تعالى لعباده لمصلحة عباده على لسان أنبيائه عليهم السلام والشرع عبارة عن البيان والإظهار قال الله تعالى: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به﴾ [الشورى: ١٣] أي بين وأظهر وكذا الدين والشريعة عبارة عما شرعه الله لعباده على لسانه وما وقع في التعريف الشرع اللغوي فلا دور فالدين والشرع والملة متحدات بالذات ومختلفات بالاعتبار فإن ما جاء به الأنبياء عليهم السلام من حيث إنها تطاع دين ومن حيث إنها تملي وتكتب ملة وقيل من حيث إنها تجمع عليها ملة ومن حيث إنها طريقة إلى سعادة الدارين شريعة وهي في الأصل هي الطريقة إلى الماء[2] شبه بها الدين لأنه طريق إلى ما هو سبب الحياة الأبدية والمراد بما شرعه الله عام للأصول والفروع وقد يطلق الشريعة على الفروع فقط وهي المراد في قوله

قوله: آراءهم الزائغة قيل في بعض شروح الكشاف قوله أهواءهم مظهر وضع موضع المضمر وذلك أن الأصل ولئن اتبعتها برجوع الضمير إلى ملتهم لسبق ذكر الملة في قوله حتى تتبع ملتهم ثم ولئن اتبعت ملتهم ولما كانت ملتهم زيغاً وضلالة وضع أهواءهم موضع ذلك في الدرجة الثانية.

---

(١) قيل وما يدعون إلى اتباعه ليس هدى بل هوى على ابلغ وجه لإضافة الهدى إليه تعالى وتأكيده بأن وإعادة الهدى في الخبر على حد شعري شعري وجعله نفس الهدى المصدري وتوسيط ضمير الفصل وتعريف الخبر انتهى وكون هذا على حد شعري شعري محل تأمل والظاهر أن الحمل في بابه.

(٢) قيل إن المتفق عليه كون الشريعة بمعنى الطريقة الواضحة في الأصل وكونها بمعنى شريعة الماء قول البعض ثم جعل اسماً للطريقة الإلٓهية من الدين واختار المص لقول الثاني وإن سلم أنه قول البعض لأن مناسبة المعنى الشرعي له أتم وأقوى من المعنى الأول ولذا اختاره البعض أيضاً.

تعالى: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً﴾ [المائدة: ٤٨] وكذا الدين عام لهما والملة أيضاً وقد يُطلَقُ الملة على العقائد فقط وهو المراد في قوله: ﴿اتبع ملة إبراهيم﴾ [النحل: ١٢٣] وقد يطلق الدين على الفروع خاصة.

قوله: **(من أمللت الكتاب إذا أمليته)** يعني أن الملة من الإملال مضاعفاً بمعنى الإملاء ناقصاً فمعنى أمليته كتبته قيل ولا يختلف الأنبياء عليهم السلام وقد يطلق على الباطل كالكفر ملة واحدة ولا تضاف إلى الله تعالى فلا يقال ملة الله ولا إلى آحاد الأمة انتهى. والنص الكريم حيث أضيفَتِ الملة إلى اليهود والنصارى شاهد عليه ورد له إلا أن يقال إن مراده أنها لا تضاف إلى آحاد الأمة كأن يقال ملة زيد وعمرو وأما الإضافة إلى جميع الأمة كأن يقال ملة اليهود وملة النصارى فلا مساغ لإنكارها قوله ولا تضاف إلى آحاد الأمة إشارة إليه حيث لم يقل ولا تضاف إلى الأمة بل إلى آحاد الأمة وأما الدين فهو يضاف إلى الله تعالى لصدوره عنه تعالى وإلى النبي عليه السلام لظهوره فيه وإلى الأمة لتدينهم وانقيادهم به ولم يتعرضوا لإضافة الشريعة والظاهر من كلامهم أنها تضاف إلى الله تعالى يقال شرع الله وشريعته تعالى وإلى النبي عليه السلام وإلى الأمة والتردد في إضافتها إلى الآحاد كأن يقال شريعة زيد وعمرو كما يقال شريعة أمة محمد عليه السلام والظاهر المنع كالملة وأما الدين فلا مساغ لإنكار إضافته إليه كأن يقال دين زيد وعمرو لا يخفى عليك أن أمثال هذا بناء على العرف ولا فساد في الإضافة إلى الجميع في الكل.

قوله: **(والهوى رأي يتبع للشهوة)** أي للشهوة الغير المستقيمة وأما الاتباع للشهوة المستقيمة[1] كاتباع المرأة بالنكاح أو ملك اليمين وكتناول الأطعمة النفيسة الطيبة فهو غير مذموم بل ممدوح فلا يقال في مثل هذا الاتباع هوى وإنما أطلق الشهوة لأن المتبادر منها الشهوة المخالفة للشرع والرأي الفكر والنظر وقد يطلق على ما يحصل بالنظر ثم اتسع فأطلق على خواطر النفوس مطلقاً وهي المراد هنا ولما كان الهوى بهذا المعنى مقابلاً للملة اخر تفسير الملة إلى هنا لقصد ذكرها في جنب مقابلها لينكشف انكشافاً تاماً وإنما جمع الهوى لأن طرق الضلالة متعددة وطريق الهداية واحدة كما صرح به في تفسير قوله تعالى: ﴿الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾ [البقرة: ٢٥٧] الآية على أن المراد هنا أهواء الطائفتين وإذا اعتبر افرادهما كان إيراد الجمع أحسن المسلكين.

قوله: **(أي من الوحي أو الدين)** هذا ترديد في العبارة إذ المراد بالوحي الموحى به إما مجازاً أو حقيقة عرفية وإنما فسره به إذ مجيء العلم بلا ملاحظة المعلوم وتعلقه به غير متصور لكون العلم عند المتكلمين إما صفة حقيقية ذات إضافة أو نفس الإضافة وعلى التقديرين يحتاج إلى المتعلق فيراد مجيء المعلوم مجازاً مرسلاً لكون المعلوم شرطاً للعلم لما عرفت من أنه يحتاج إلى المعلوم فذكر المشروط وأريد الشرط وكون ذلك المعلوم وحياً أو ديناً معلوم بمعونة المقام.

---

(١) إذ الاتباع في العقائد فقط وأما الفروع فلا اتباع.

قوله: (المعلوم صحته) صفة لهما على سبيل التنازع قوله صحته نائب الفاعل له فيكون صفة جرت على غير ما هي له وفيه تنبيه على أن المراد بالمعلوم ليس نفسه بل صحته وافراد الضمير في صحته لكون العطف بلفظة أو على أن المراد بهما واحد وما قيل إن قوله أي من الوحي أو الدين رد على العلامة حيث أطلق اللفظ على المعنى الحقيقي أولاً ثم ذكر المجازي بطريق الاحتمال ولم يقطع بالمجازي كالزمخشري فإن قلت الوحي ليس بعلم بل إعلام قلت العلم والاعلام متحدان بالذات وإن تغايرا باعتبار كما ذكروا في التعليم والتعلم والتحريك والتحرك دغدغة عظيمة ودسيسة جسيمة وبعد تسليم جميع ما ذكره لا معنى لمجيء العلم بلا تعلق المعلوم والوحي بمعنى إعلام الله تعالى نبيه حكماً من الأحكام الشرعية مثلاً فالاعلام أيضاً لا يتصور مجيئه إلا بالموحى به ففي الحقيقة المراد مجيء الموحى به.

قوله: (ما لك من الله) من جهته العزيزة فمن ابتدائية.

قوله: (من ولي) يلي أمرك عموماً.

قوله: (ولا نصير يدفع عنك عقابه) وحاصله أن الله تعالى ليس ينصب من عنده ولي لك ولا نصير ومعلوم أيضاً أن الله تعالى ولي المؤمنين فقط وقد عرفت أن بينهما عموماً من وجه فلا يلزم من نفي الولي نفي النصير وبالعكس وعن هذا وسط بينهما حرف النفي للتأكيد مع التعرض لنفيه وقدم الولي لأنه أقرب من النصير وإنما قال يدفع عنك عقابه لأن النصرة لدفع المضرة ولم يتعرض لتفسير الولي اكتفاء بما سبق حيث قال وإنما هو الذي يملك أموركم ويجريها على ما يصلحكم ففهم منه أن الولي من يملك أمور من يتولاه وجعل قوله يدفع الخ. تفسيراً لهما بعيد وإن كان له وجه سديد[1].

قوله: (وهو جواب لئن) أي جواب القسم الدال عليه اللام فإن هذه اللام موطئة القسم سيصرح به في تفسير قوله تعالى: ﴿ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك﴾ [البقرة: ١٤٥] الآية أو جواب الشرط الدال عليه أن فحينئذٍ يأول ما لك بجملة فعلية ماضوية أي ما كان لك أو ما استقر لك فلا يضره عدم إتيان الفاء[2] أو يأول بجملة فعلية استقبالية أي ما يكون لك أو ما يستقر لك ولله دره حيث أشار بلفظ وجيز إلى احتمالين كما عرفت وليس نصاً في أحدهما والقول بأن كونه جواباً للقسم راجح لكونه طالباً له أولاً ولا يضير جواز كونه جواباً للشرط على أنه يمكن أن يقال إن كونه جواباً

---

(١) لما عرفت أن بينهما عموماً من وجه فيجوز اعتبار الجمع بينهما هنا.

(٢) نقل عن الرضي أنه قال ويجب الفاء في الماضي مصدراً بما أولا نحو إن زرتني فما اهنتك وإن زرتني فلا ضربتك ولا شتمتك وفي المضارع مصدراً بلن وسوف والسين وما انتهى فينبغي حمل قوله جواب لئن على أنه جواب القسم وقيل إن قوله لئن إشارة إلى أنه جواب الشرط وذلك إنما يجوز إذا قدر القسم بعد الشرط وقدر ما لك جملة ماضوية أي ما استقر وإلا تعين كونه جواب القسم لوجوب الفاء فالأولى أن يقدر جملة ماضوية وما نقل عن الرضي غير متعارف.

للشرط راجح لقربه واستوضح ببحث التنازع ورجح كل من البصريين والكوفيين بكونه طالباً أولاً بقربه فلا حاجة إلى أن يقال إن القسم يقدر مؤخراً لأنه مع أنه لا حاجة إليه قول لم يقل به أحد من الثقات من النحاة ولذلك ترى الشيخين يقولان في مثل هذا أنه جواب القسم مرة وجواب القسم والشرط أخرى اعلم أن الظاهر أن الخطاب له عليه السلام فحينئذٍ من قبيل ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ [الزمر: ٦٥] أي من قبيل التعريض أو المراد أمته أو من باب التهييج كما قيل وهذا شائع في النهي مثل قوله: ﴿فلا تكونن من الممترين﴾ [البقرة: ١٤٧] وسيجيء بيانه على وجه اليقين وإلا فأنى يتوهم إمكان اتباعه عليه السلام لملتهم كما هو مقتضى كلمة الشك فالحمل على التعريض وجه عريض.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَتۡلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ يُؤۡمِنُونَ بِهِۦۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ١٢١﴾

قوله: (يريد به مؤمني أهل الكتاب) كعبد الله بن سلام وأضرابه فتعريف الموصول للعهد بقرينة ﴿يَتۡلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ﴾.

قوله: (بمراعاة اللفظ عن التحريف والتدبر في معناه والعمل بمقتضاه) وفيه إشارة إلى أن المراد بالكتاب المتلو أي المقروء كتابهم التورية والإنجيل والتدبر في معناه فحينئذٍ يكون المراد علماؤهم المنقادون لا مؤمني أهل الكتاب مطلقاً كما هو الظاهر من كلامه أولاً إلا أن يقال إن المراد التدبر في الجملة والعمل بمقتضاه أي قبل النسخ وعد العمل بمقتضاه من حق التلاوة بناء على أن المراد من حق التلاوة قراءة يتأثر بها القلوب وذلك لا يكون إلا إذا كانت مؤدية إلى العمل بمقتضاه والعمل وإن كان مقابلاً لمطلق القراءة قال عليه السلام من قرأ القرآن وعمل الحديث لكنه مندرج في تحت حق القراءة لما ذكرناه من الحناية وأما ما قاله صاحب الكشاف يتلونه حق تلاوته لا يحرفون ولا يغيرون ما فيه من نعت رسول الله ﷺ فبناء على ظاهر منطوقه إذ لا كلام في أن العمل بمقتضاه خارج عن مفهومه ولكل وجهة هو موليها والاكتفاء بتحريف نعت رسول عليه السلام لكونه أشنع التحريف والمصنف لم يقيده به للتعميم وهو أحسن البيان مع التتميم.

قوله: (وهو حال مقدرة والخبر ما بعده) لأنهم لم يكونوا وقت الإيتاء كذلك بل بعده ولو جعل مستأنفاً لاستغنى عن هذا التمحل وكذا إذ جعل خبراً قيل وهذه الحال مخصصة لأنه ليس كل من أوتي يتلونه ولو قيل إن المراد بأهل الكتاب علماؤهم كما قال في تفسير قوله تعالى: ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه﴾ [البقرة: ١٤٦] الآية يكون الحال للمدح وكونه خبراً أولى والخبر ما بعده وهو قوله: ﴿أولئك يؤمنون به﴾ [البقرة: ١٢١].

قوله: وهو حال مقدرة وإنما اضطر إليه لأن مضمون الحال وهي التلاوة لا يجامع الايتاء لكن تقدير التلاوة مجامع والمعنى مقدرين تلاوتهم إياه حق تلاوته.

قوله: (أو خبر) أي يتلونه خبر فاختياره جملة لتقوية الحكم وصيغة المضارع لأن التلاوة بالنسبة إلى الإيتاء إنما تكون في المستقبل وإن كانت ماضية بالنسبة إلى وقت النزول أو لإفادة الاستمرار أو لحكاية الحال الماضية.

قوله: (على أن المراد بالموصول مؤمنو أهل الكتاب) أي مؤمنو نبينا عليه السلام وما سبق من قوله إن المراد مؤمنوا أهل الكتاب الذين آمنوا بكتابهم وهما التورية والإنجيل فلا تكرار فحينئذٍ قوله بكتابهم في تفسير ﴿أولئك يؤمنون به﴾ لاستلزام الإيمان بكتابهم الإيمان به عليه السلام فلا إشكال بأنه حينئذٍ يناسب أن يقول أي به عليه السلام بدل بكتابهم وهذا ضعيف لأن المراد بقوله مؤمني أهل الكتاب من آمن بكتابهم وبنبينا عليه السلام ولهذا قال بعضهم في توضيحه كعبد الله بن سلام وأضرابه وقد أشرنا إليه فالتكرار لازم نعم لو أريد مؤمنو أهل الكتاب ممن مضى قبل ظهور نبوة نبينا عليه السلام لتم الكلام وحصل المرام لكن قوله عن التحريف أولاً دون المحرفين ثانياً يأبى عنه وتصدى البعض لدفع التكرار فقال فالمراد بالذين المقيد بالحال مؤمنو أهل الكتاب بحسب المنطوق وأولئك يؤمنون خبر بلا تكلف وأما إذا جعل يتلوه خبراً وأولئك يؤمنون جملة مستأنفة فلا بد من تخصيص الموصول بالمؤمنين استعمالاً للعام في الخاص وهذا معنى قوله على أن المراد الخ. على أنه مراد منه بقرينة عقلية ليصح الإخبار عن العام بما هو لبعض أفراده وأما قوله يريد أولاً فمعناه يريد من هذا اللفظ بحسب الدلالة وقيل معناه أعم من الإرادة بالتقييد اللفظي ومن الإرادة بالاستعمال انتهى كأن هذا القائل ذهل عن كون الموصول للعهد فأين استعمال العام في الخاص ولو وجب حمله على الجنس لكان الأمر كذلك وكثيراً ما يحمل المصنف الموصول على العهد تارة وعلى الجنس أخرى في موضع واحد ولو قيل حمل الموصول أولاً على الجنس وخصص الحال الجنس بالمؤمنين ولذا قال يريد مؤمني أهل الكتاب بقرينة الحال المخصصة وحمل ثانياً على العهد الخارجي على تقدير كون يتلون خبراً وهذا هو المراد بقوله على أن المراد بالموصول الخ. لم يبعد.

قوله: (بكتابهم دون المحرفين) من الأحبار الأشرار المتمردين يشير إلى أن تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي يفيد القصر[1] هنا وإن لم يكن نصاً فيه قصر الصفة على الموصوف وفي قوله دون المحرفين نوع رمز إلى أن المراد بأهل الكتاب علماؤهم المتمسكون بالكتاب لأن التحريف إنما صدر من علمائهم الأشرار فمقابلوهم علماؤهم الأخيار وقد أشرنا إليه مؤيداً بقوله الآتي.

قوله: (بالتحريف والكفر بما يصدقه) الباء فيه للسببية وكذا في قوله وبما يصدقه وهو القرآن فادعاء هؤلاء المحرفين الإيمان بكتابهم مع التحريف والإنكار بما يصدقه دعوى فارغة باطلة وقد مر وجه إنكار كتابهم بإنكار ما يصدقه.

---

(١) فإذا أفاد هذا القصر فيكون مناط الفائدة الحصر فلا إشكال بأنه إذا كان المراد بالموصول مؤمني أهل الكتاب فما فائدة قوله ﴿أولئك يؤمنون به﴾ على أن الإيمان صفة مدح فالتكرار ح الذ وأعز.

قوله: (فأولئك هم الخاسرون) والخسران مقصور عليهم لا يتخطاهم.

قوله: (حيث اشتروا الكفر بالإيمان) أي تركوا الإيمان الذي في أيديهم محصلين به كفرهم فالباء داخل على المتروك والمأخوذ هو الكفر وقد أضاعوا رأس المال واختل العقل والمال فبقوا خاسرين آيسين عن الربح فاقدين للأصل وهذا خسران لا فوقه خذلان أشار إلى أن الخاسرين استعارة تبعية توضيحه قد مر في تفسير قوله تعالى: ﴿فما ربحت تجارتهم﴾ [البقرة: ١٦] الآية وفي قوله: ﴿اشتروا الكفر بالإيمان﴾ [آل عمران: ١٧٧] أيضاً استعارة مصرحة تبعية وتحقيقه في تفسير قوله تعالى: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [البقرة: ١٦].

قوله تعالى: يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿١٢٢﴾ وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا عَدۡلٞ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٞ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ ﴿١٢٣﴾

(لما صدر قصتهم) بيان لفائدة ذكر ما فيها مع أنه تقدم ومن فوائد هذه الآية أن يجعل الخاتمة مناسباً للفاتحة ففيه رد العجز على الصدر.

قوله: (بذكر النعم والقيام بحقوقها والحذر عن إضاعتها) أي التي أنعم الله على بني إسرائيل لا النعم مطلقاً فاللام للعهد الخارجي والأمر بحقوقها إشارة إلى أن الحكمة في الأمر بذكر النعم الأمر بالقيام بحقوقها أو الحذر عن الخ أي الأمر بالحذر من إضاعتها مستفاد من قوله: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا﴾ الآية وهذا هو المفهوم من قول المص هناك وقيل مستفاد من قوله[1] ﴿وإياي فارهبون﴾ [البقرة: ٤٠].

قوله: أولئك يؤمنون بكتابهم لما كان هذا تعريضاً بأن غيرهم وهم المحرفون لا يؤمنون به بني عليه قوله ﴿ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون﴾ منشأ التعريض هو معنى الحصر المستفاد من ﴿أولئك يؤمنون به﴾ لأن بناء الفعل على المبتدأ وإن كان اسماً ظاهراً يفيد الحصر كما ذكره الزمخشري في ﴿الله يبسط الرزق﴾ [الرعد: ٢٦] وقال في تفسير ﴿الله يستهزىء بهم﴾ وفيه أن الله عز وجل هو الذي يستهزىء بهم الاستهزاء الأبلغ ولما كان الخسران إنما هو في التجارة فسره جهة الخسارة بقوله حيث اشتروا الكفر بالإيمان وقيل ويجوز أن يكون المعنى خاسرون بتجارتهم التي كانوا يعملون بأخذ الرشى على التحريف لقوله تعالى: ﴿ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلا﴾ [البقرة: ٤١].

قوله: لما صدر قصتهم بالأمر بذكر النعم يريد به ما قال عز وجل بعد تمام قصة آدم عليه السلام ﴿يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم﴾ [البقرة: ٤٠] ومعنى الأمر بالقيام لحقوق النعم مستفاد من قوله هناك ﴿أوفوا بعهدي﴾ [البقرة: ٤٠] لأن معناه على ما نكر أوفوا بعهدي الإيمان والطاعة فإن الإيمان بالله والطاعة له إقامة لحق النعمة ومعنى الحذر عن إضاعتها مستفاد من قوله تعالى ﴿وإياي فارهبون﴾ [البقرة: ٤٠] ومعنى الخوف عن الساعة وأهوالها هو المدلول عليه بقوله ﴿واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون﴾ [البقرة: ٤٨].

---

(١) وقيل مستفاد من قوله تعالى: ﴿وأوفوا بعهدي﴾ الآية.

قوله: (والخوف من الساعة وأهوالها) فيه تنبيه على أن الأمر بالخوف عن الساعة التي عبر عنها في قوله ﴿واتقوا يوماً﴾ [البقرة: ٤٨] باليوم المقصود منه الأمر بالخوف عما فيه من أنواع العقاب وطول الحساب.

قوله: (كرر ذلك وختم به الكلام معهم مبالغة في النصح) لكنه مع تغيير ما حيث ذكر الشفاعة فيما سبق بلفظ القبول متقدمة على العدل وهنا بلفظ النفع متأخرة عنه إشارة إلى أن انتفاء أصل الشيء وانتفاء ما يترتب عليه أعطى المتقدم وجوداً تقدمه ذكراً وأعطى المتأخر وجوداً تأخره ذكراً كذا قيل نقلاً عن النهر وفيه نوع تعقيد فالأولى أنه تفنن في البيان وهو من شعب البلاغة لدى أهل البيان والنفع والقبول متلازمان والشفاعة دفع العذاب مجاناً فجمع مع الجزاء مرة والنصرة أخرى للتنبيه على أن اجتماعه مع أحد الأمرين غير لازم لمخالفته لكل منهما في كون الشفاعة مجاناً دونهما.

قوله: (وإيذاناً بأنه فذلكة) القصة المقصود منها قال الطيبي في شرح المشكاة الفذلكة هي التي يأتي بها المحاسب بعد التفصيل ويقول كذا وكذا وهو مصدر مصنوع كالبسملة والحوقلة مأخوذ من قولك فذلك كذا وكذا قوله والمقصود منها بيان فائدة فذلكة القصة وإشارة إلى مناسبته لفذلكة الحساب فكما أن إجمال الحساب مقصود منه كذلك ما عبر بفذلكة القصة المقصود منها ففيه استعارة بديعة تظهر لمن له سليقة.

قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾

قوله: (كلفه بأوامر ونواه والابتلاء في الأصل التكليف بالأمر الشاق من البلاء لكنه لما استلزم الاختبار بالنسبة إلى من يجهل العواقب ظن ترادفهما) كلفه معنى ابتلاه لأنه ذهب إلى أن الابتلاء في اللغة التكليف كما صرح به في قوله والابتلاء في الأصل وهذا ينافي قوله في تفسير قوله تعالى: ﴿وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم﴾ [البقرة: ٤٩] حيث قال

قوله: وإيذاناً بأنه فذلكة القصة الفذلكة ما قالوا في آخر حساب الأمور بالتفصيل فذلك كذا فهي مأخوذة منه كالبسملة والسبحلة والحوقلة فإن كل واحدة منها مأخوذ من كلام مركب من أكثر من كلمة ويجوز أن يراد بتكريره في آخر الكلام وإعادته حسن التخلص إلى قصة جدهم وبيان ما أنعم الله عليه فيكون قوله عز وجل: ﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربه﴾ [البقرة: ١٢٤] عطف قصة على قصة متحدتين في الوجود.

قوله: والابتلاء في الأصل التكليف الخ يريد أن الابتلاء حقيقة في معنى التكليف بالأمر الشاق فاستعماله في معنى الاختبار مجاز مرسل من باب اطلاق اللفظ على لازم معناه الموضوع هو له وهذا الاستلزام صار منشأ الظن بأنهما مترادفان وفي الكشاف ﴿ابتلى إبراهيم ربه بكلمات﴾ [البقرة: ١٢٤] اختبره بأوامر ونواه واختبار الله عبده مجاز عن تمكينه من اختيار أحد الأمرين ما يريد الله وما يشتهيه العبد كأنه يمتحنه ما يكون منه حتى يجازيه يعني أن المراد بالابتلاء هنا التكليف.

وأصله الاختبار ومقتضاه كون الاختبار حقيقة له وهنا يدل كلامه على أنه مجاز في الاختبار حيث قال لكنه لما استلزم إلى قوله ظن ترادفهما فأشار إلى أن عدم الترادف حق وأن أصل معناه التكليف واستعماله في الاختبار والامتحان مجاز لكونه لازماً له بالنسبة إلى من يجهل العواقب وهذا مع مخالفة لقوله فيما سلف مخالف لما في كتب اللغة قال في القاموس ابتليت اختبرته وقال الجوهري بلاه الله بلاء وأبلاه إبلاء حسناً وابتلاه أي اختبره ونقل عن الراغب أيضاً أنه قال بلي الثوب بلاء خلق وبلوته اختبرته كأني أخلقته من كثرة اختباري له وسمي التكليف بلاء لأنه شاق ولأنه اختبار من الله تعالى وابتلى يتضمن أمرين أحدهما تعرف حاله والوقوف على ما يجهل من أمره والثاني ظهور جودته ورداءته وربما قصد به الأمران وربما يقصد به أحدهما فإذا قيل ابتلاه الله والمراد أظهر جودته ورداءته لا التعرف لأنه لا يخفى عليه خافية انتهى. وكلام مجموع هؤلاء الثقات يدل على أنه حقيقة في الاختبار مجاز في التكليف عكس ما جنح إليه المص هنا وموافق لما اختاره في قوله تعالى: ﴿وفي ذلكم بلاء﴾ [البقرة: ٤٩] الآية وبالجملة لا كلام في استعمال الابتلاء في الاختبار والتكليف والاشتراك خلاف الأصل فالأحسن أن يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر والمص اختار كونه حقيقة في التكليف مجازاً في الاختبار وصاحب الكشاف اختار عكسه حيث قال اختبر بأوامر ونواه واختبار الله تعالى مجاز عن تمكينه من اختيار أحد الأمرين ما يريد الله وما يشتهيه العبد كأنه يمتحنه ما يكون منه حتى يجازيه على حسب ذلك وهذا موافق لكلام الجمهور والمص اعترف في مواضع عديدة بأن الابتلاء يراد به معنى الاختبار واختبار الله مجاز على طريق التمثيل في قوله تعالى: ﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف﴾ [البقرة: ١٥٥] الآية وفي سورة الملك والقول بأن الابتلاء يمكن حمله على التكليف هنا ولا داعي إلى ارتكاب المجاز بخلاف المواضع الأخر فإنه لا يمكن حمله على معنى التكليف الذي هو حقيقة فيه فيحتاج إلى ارتكاب المجاز ضعيف فإنه يمكن حمله على التكليف في سورة الملك وفي سورة هود مع أنه حمل على الاختبار على طريق الاستعارة التمثيلية قوله ظن ترادفهما أي ترادف التكليف والاختبار أو الابتلاء والاختبار حيث فسر الشيخ الزمخشري الابتلاء بالاختبار كتفسير الليث بالأسد وهذا ظن فاسد وقد عرفت ما فيه وما عليه.

قوله: (والضمير لإبراهيم عليه السلام أو حسن لتقدمه لفظاً وإن تأخر رتبة) والضمير أي ضمير ربه لإبراهيم عليه السلام مع أنه مؤخر عنه رتبة فيلزم الإضمار قبل الذكر ودفعه بأنه إنما يلزم الإضمار قبل الذكر إذا لم يذكر صاحب الضمير لفظاً وذلك جائز لتقدم مرجع الضمير وهو إبراهيم عليه السلام لفظاً وتأخره رتبة والاعتبار بالتأخر رتبة إنما يكون إذا لم يذكر مرجع الضمير ذكراً ظاهراً حتى أن تأخر مرجع الضمير لفظاً ورتبة كضرب غلامه زيداً يكون ممتنعاً.

قوله: (لأن الشرط أحد التقدمين) أي شرط صحة كون الشيء مرجعاً أحد التقدمين

تقدمه لفظاً دون رتبة كما نحن فيه وتقدمه رتبة دون لفظ كضرب غلامه زيد وأما تقدمه لفظاً ورتبة كضرب زيد غلامه فليس بشرط لكنه جار على أصله الكامل وإن تقدم الضمير لفظاً ورتبة فلا يجوز كما مر وفي قراءة ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ﴿إبراهيم ربه﴾ برفع إبراهيم ونصب ربه فالتقدم لفظاً ورتبة.

قوله: (والكلمات قد تطلق على المعاني) مجازاً بعلاقة الدالية والمدلولية.

قوله: (فلذلك فسرت بالخصال الثلاثين المحمودة المذكورة في قوله: ﴿التائبون العابدون﴾ [البقرة: ١١٢] **وقوله ﴿إن المسلمين والمسلمات﴾** [الأحزاب: ٣٥] **إلى آخر الآيتين وقوله: ﴿قد أفلح المؤمنون﴾** [المؤمنون: ١] **إلى قوله: ﴿أولئك هم الوارثون﴾)** [المؤمنون: ١٠] قوله: ﴿التائبون العابدون﴾ [البقرة: ١١٢] الآية في سورة براءة وقوله تعالى ﴿إن المسلمين والمسلمات﴾ [الأحزاب: ٣٥] الآية في سورة الأحزاب وقوله ﴿قد أفلح﴾ [المؤمنون: ١] إلى ﴿أولئك هم الوارثون﴾ [المؤمنون: ١٠] ولما كانت الآيات متعددة هنا احتاج إلى بيان غايتها بخلاف الأولين والمذكور في السور المذكورة ست وثلاثون خصلة وهي التوبة والعبادة والحمد والسياحة والركوع والسجود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحفظ حدود الله والصلاة والخشوع وترك اللغو والزكاة وحفظ الفروج وحفظ الأمانة وحفظ العهد والمحافظة على الصلاة والإيمان والقنوت والصدقة والصوم وحفظ الفرج وكثرة ذكر الله ومداومة الصلاة وإعطاء السائل والمحروم والتصديق بيوم الدين والإشفاق من العذاب وحفظ الفرج وحفظ العهد وحفظ الأمانة والقيام بالشهادة والمحافظة على الصلوات وأنت إذا أسقطت المكرر حصل منه ثلاثون بين كلام المص وبين بيان الزمخشري نوع مخالفة حيث قال الزمخشري وقيل ابتلاه من شرائع الإسلام بثلاثين سهماً عشر في براءة ﴿التائبون العابدون﴾ [التوبة: ١١٢] وعشر في الأحزاب ﴿إن المسلمين والمسلمات﴾ [الأحزاب: ٣٥] وعشر في المؤمنين ﴿وسأل سائل﴾ [المعارج: ١] إلى قوله: ﴿والذين هم على صلاتهم يحافظون﴾ [المؤمنون: ٩] والمص لما نظر أن المذكور في السورتين الأخيرتين أربعة عشر ست في المؤمنين وثمان في ﴿سأل سائل﴾ [المعارج: ١] وإذا أسقط المكرر وجعل الدائمون على الصلاة هم الحافظين عليها والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم غير الفاعلين للزكاة لشموله ما يوصل به الأقارب والأبعاض

قوله: ولذلك فسرت بالخصال الثلاثين المحمودة التي ذكرت عشر منها في براءة ﴿التائبون العابدون﴾ إلى آخرها بأن ينضم إلى التسعة المذكورة الإيمان المدلول عليه بقوله تعالى ﴿وبشر المؤمنين﴾ [البقرة: ٢٢٣] وعشر في الأحزاب ﴿المسلمين والمسلمات﴾ [الأحزاب: ٣٥] إلى قوله تعالى ﴿والذاكرين الله كثيراً والذاكرات﴾ [الأحزاب: ٣٥] وعشر في المؤمنين من قوله ﴿الذين هم في صلاتهم خاشعون﴾ [المؤمنون: ٢] إلى قوله ﴿والذين هم على صلاتهم يحافظون﴾ [المؤمنون: ٩] ومن ﴿سأل سائل﴾ [المعارج: ١] من قوله تعالى ﴿الذين هم على صلاتهم دائمون﴾ [المعارج: ٢٣] إلى قوله ﴿والذين هم على صلاتهم يحافظون﴾ [المؤمنون: ٩].

ليرجع ما في السورتين إلى عشر لم يتحقق في كل من البراءة والأحزاب عشر لتكرر المؤمنين وإن جعل الدائمون أيضاً غير الحافظين أو جعل الراعون للأمانات اثنين لتحقق في السورتين أحد عشرة في براءة والأحزاب تسعة عشر فيصير المجموع ثلاثين لم يبق ح في كل من براءة والأحزاب عشر كما هو مدعاه لم يتعرض لسأل سائل بل أخذ الثلثين من ثلث لكنه لم يسقط المكرر بل أخذ العشرين من الآيتين والعشر من قوله ﴿قد أفلح المؤمنون﴾ [المؤمنون: ١] إلى آخر ما ذكر حيث اعتبر كلا من الإيمان والخشوع في الصلاة والإعراض عن اللغو وفعل الزكاة وحفظ الفرج عن الحرام وقربان الأزواج وقربان المملوكات ورعاية الأمانة ورعاية العهد ومحافظة الصلاة خصلة مستقلة فخصلة الإيمان قد تكررت كذا قيل وفي اللباب وقال عكرمة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لم يبتل أحد بهذا الدين فإقامة كله إلا إبراهيم عليه السلام ابتلاه بثلاثين خصلة من خصال الإسلام عشر منها في سورة براءة ﴿التائبون﴾ [التوبة: ١١٢] إلى آخرها وعشر في سورة الأحزاب ﴿إن المسلمين والمسلمات﴾ [الأحزاب: ٣٥] إلى آخرها وعشر في المؤمنين ﴿قد أفلح المؤمنون﴾ [المؤمنون: ١] إلى قوله عز وجل ﴿الوارثون﴾ [المؤمنون: ١٠] وكذا في التفسير الكبير لكن لم يذكر عكرمة حيث قال أخرجه الحاكم في مستدركه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما والمصنف اختار ذلك بناء على هذه الرواية وأما ما اختاره الزمخشري من ضم سأل سائل فمقتضاه كون الخصال أربعين وفي اللباب وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أربعون فزادها وعشر في ﴿سأل سائل﴾ [المعارج: ١] إلى قول تعالى: ﴿يحافظون﴾ [الأنعام: ٩٢] لا كلام في أن الخصال المذكورة في سورة الأحزاب عشرة وأما في سورة التوبة فكونها عشرة بناء على أن الإيمان المذكور في قوله: ﴿وبشر المؤمنين﴾ [البقرة: ٢٢٣] معتبر فيها لكونه آخر الآية والقول الإيمان المأخوذ من قوله ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم﴾ [التوبة: ١١١] الآية ضعيف لأنه ليس من آية ﴿التائبون﴾ [التوبة: ١١٢] وكذا القول بأن الجهاد معدود منها لأن التائبون مرفوع على المدح أي هم التائبون والمراد بهم المؤمنون المذكورون لأنه خارج عن آية التائبون ولو كان التائبون خبراً للمبتدأ إذ مقدرات القرآن كونها من القرآن مقالات بين الثقات على أنه يحتمل أن يكون مبتدأ خبره محذوف تقديره التائبون من أهل الجنة وإن لم يجاهدوا أو خبره ما بعده أي التائبون عن الكفر على الحقيقة هم الجامعون لهذه الخصال كذا قاله المص هناك وأما في سورة ﴿قد أفلح﴾ [المؤمنون: ١] فبناء على أنه لم يسقط المكرر واعتبر كل واحد من الإيمان والخشوع في الصلاة والإعراض عن اللغو وفعل الزكاة وحفظ الفرج عن الحرام وقربان الأزواج وقربان المملوكات ورعاية الأمانة ورعاية العهد ومحافظة الصلاة خصلة مستقلة وتكرر خصلة الإيمان لكونه موقوفاً عليه على أنه في الحقيقة ليس بمتكرر لأن المذكور الأمر بتبشير المؤمنين في البراءة وإخبار الفلاح في المؤمنون وفي الأحزاب بإعداد الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً وبهذا الاعتبار لم يتمحض في التكرار ثم

المراد بالتوبة المعدودة من الخصال التوبة عن ألن لات وما ذكره المص في تفسير الآية المذكورة من قوله أي التائبون عن الكفر فهو بالنسبة إلى آحاد المؤمنين وكذا المراد بالصلاة والصوم والزكاة ما شرع له في شرعه لا ما شرع في هذه الأمة والقول بأنه يجوز توافق الشرعين في تلك الفروع غير ظاهر إذ الظاهر أن صوم رمضان مختص بهذه الأمة وإن قيل بعدم اختصاصه وصلاة العشاء الأخيرة مختصة بهذه الأمة على ما ورد في الحديث والأسلم أن يقال إن الخصال التي كلف بها إبراهيم عليه السلام نوع ما ذكرت في هذه الآيات الثلاث لا خصوصها في الجميع وإن صح الخصوص في بعضها.

قوله: (كما فسرت بها في قوله ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات﴾) [البقرة: ٣٧] أي كلمات بها أي بالمعاني في قوله تعالى ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات﴾ [البقرة: ٣٧] الآية وإن لم يتعرض لهذا التفسير هناك.

قوله: (وبالعشر التي هي من سننه) وهي خمس في الرأس تفريق شعر الرأس في الجانبين وقص الشارب والسواك والمضمضة والاستنشاق وخمس في غيرها الختان وحلق العانة وتقليم الإظفار ونتف الإبط والاستنجاء[1] وفي التيسير أنها كانت فرضاً عليه كذا قيل وبهذا يظهر وجه كونه مكلفاً بها لكن كون جميع الأمور المكلف بها فرضاً محل تأمل كيف لا والمندوب من الأحكام الشرعية وكذا المباح ويؤيد ذلك أن الخصال المذكورة في الآيات الثلاث ليس جميعها فرضاً مثل كثرة ذكر الله تعالى وإعطاء السائل والمحروم وتفسير الكلمات بالعشر لا يلائم قول المص كلفه بأوامر ونواه إذ ليس في العشر منهيات إلا أن يقال إن هذا القول بناء على أن المراد بالكلمات الخصال الثلاثون فإن قيل وفي الإرشاد وقال طاوس عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هي عشر خصال كانت فرضاً في شرعه ومن سننه في شرعنا خمس في الرأس الخ. فما وجه الإشكال قلنا هذه الرواية خبر آحاد فلا يفيد اليقين فالأولى الإطلاق وعدم التقييد بالفرضية ولعل لهذا قال المص وبالعشر التي هي من سننه أي من طريقته التي سنها وأحدثها وفي الخبر أن إبراهيم عليه السلام أول من

قوله: وبالعشر التي من سننه عطف على بالخصال أي والعشر التي من سنن إبراهيم عليه السلام خمس منها في الرأس الفرق وقص الشارب والسواك والمضمضة والاستنشاق وخمس في البدن الختان والاستحداد والاستنجاء وتقليم الأظفار ونتف الابط الفرق هو تفريق شعر الرأس إلى الجانبين والاستحداد استعمال الحديد لحلق العانة.

---

(١) وقيل ذكر الإمام الثعلبي في العرائس روايته عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن إبراهيم عليه السلام أول من أضاف الضيف وأول من قسم الفيء وأول من ختن نفسه وأول من ثرد الثريد وأول من لبس النعلين وأول من قاتل بالسيف انتهى قوله إن قوله وأول من قسم الفيء فيه شبهة إذ تقسيم الغنائم وحلها مما خصص به رسولنا عليه السلام وأما الجهاد فلا ريب في وقوعه في شرع من قبلنا كجهاد موسى عليه السلام مع الجبارين وجهاد داود مع طالوت.

قص الشارب وأول من[١] اختتن وأول من قلم الأظفار نقل بعض المحشيين عن المغني حيث قال روي عن رسول الله عليه السلام أنه قال عشر مما عليهن أبوكم إبراهيم عليه السلام خمس في الرأس وخمس في الجسد أما التي في الرأس فالسواك والمضمضة والاستنشاق وفرق الرأس وقص الشارب وأما التي في الجسد فحلق العانة والاستنجاء ونتف الإبط وقص الاظفار والختان وذكر مكان فرق الرأس عفاء اللحى وذكر مكان حلق العانة الاستحداد وهو حلق العانة وهي كانت له فرضاً ولنا سنة.

قوله: (وبمناسك الحج) عطف على قوله وبالعشر أي فسرت الكلمات بمناسك الحج كالطواف والسعي والرمي والإحرام والتعريف أي الوقف في عرفات وغيرها روي ذلك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وأنت خبير بأنه لا نهي فيه على هذه الرواية إلا أن يعم قوله وغيرها إلى المنهيات وكون المناسك كلها فرضاً عليه لم يبين والظاهر التعميم كما في شرعنا.

قوله: (وبالكوكب[٢] والقمرين وذبح الولد والنار) أي وفسرت الكلمات بالكوكب المشار إليه في قوله تعالى ﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكباً﴾ [الأنعام: ٧٦] أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم عن البصري قيل هذا الكوكب زهرة[٣] أو المشتري وعدم التعيين هو المختار لعدم القاطع كما لم يعين في الآية الكريمة لعدم توقف ما هو المقصود عليه والقمرين الشمس والقمر تغليباً المنصوص عليه في قوله تعالى ﴿فلما رأى القمر بازغاً﴾ [الأنعام: ٧٧] الآية وفي قوله تعالى ﴿فلما رأى الشمس بازغة﴾ [الأنعام: ٧٨] فعلى هذا يكون المراد بالابتلاء الاختبار مجازاً عنده كما سيجيء والظاهر أنه على هذا الوجه يكون الابتلاء قبل النبوة وهو الأنسب لظاهر الآية فإنه تعالى جعل القيام بتلك الكلمات سبباً لجعله إماماً وأما ذبح الولد والهجرة والنار فكل ذلك كان بعد النبوة كما قيل قال المص في سورة الأنبياء وكان إبراهيم عليه السلام إذ ذاك إذ خلاصه عن نار نمرود ابن ستة عشرة سنة وكذا في الكشاف والهجرة كانت بعد نجاته من النار والقول المذكور إنما يتم إذا قيل إنه

قوله: وبالكوكب والقمرين أي وفسرت الكلمات بالكوكب والقمرين وفي الكواشي أو ابتلي بالكوكب والقمر والشمس فأحسن فيها النظر وعلم أن ربه لا يزول أبداً وبالنار وبالهجرة وبذبح ولده وبالختان فصبر عليها فأتم الله تعالى له.

---

(١) وفي اللباب وقال محمد بن حنظلة الهاشمي خلق من الأنبياء أربعة عشر مختونين آدم وشيث وإدريس ونوح وسام ولوط ويوسف وموسى وشعيب وسليمان ويحيى وعيسى وزكريا وحنظلة بن صفوان نبي أصحاب الرس ومحمد صلوات الله على نبينا وعليهم أجمعين وروي أن عبد المطلب ختن النبي عليه السلام يوم سابعه كذا في اللباب.

(٢) فإنه تعالى ابتلاه بالاستدلال بالكوكب والقمرين كما أشير إليه في أصل الحاشية.

(٣) فما وقع في بعض نسخ هذا الكتاب والكشاف بصيغة جمع الكواكب فبناه على أن اللام للجنس فيبطل معنى الجمعية وحملها على التعظيم بعيد وإن كان له وجه في الجملة أو للإشارة إلى تعدد الكوكب.

كان نبياً قبل أربعين فعلى هذا يجوز أن يكون الابتلاء بالكوكب والقمرين بعد النبوة فالأسلم الأحسن عدم التعرض لكون هذا الابتلاء قبل النبوة أو بعدها لما مر من عدم القاطع مع عدم تعلق الغرض بتعيينه قبل النبوة أو بعدها وأما الختان فأكثر الرواية أنه ختن نفسه(١) بالقدوم وكان عمره مائة وعشرين فلا جرم أنه بعد النبوة والمراد بالنار نار نمرود بيانه في سورة الأنبياء ويتحير منه الأصدقاء.

قوله: (والهجرة) روي أنه هاجر من كوني بفتح الكاف وسكون الواو سواد الكوفة أي من قرى الكوفة مع لوط ابن أخته أو ابن أخيه أو عمه على اختلاف وامرأته سارة ابنة عمه إلى حران ثم منها إلى الشام فنزل فلسطين ولوط نزل سدوم كذا قاله في سورة العنكبوت وفي سورة الأنبياء قال ولوط نزل بالمؤتفكة وبينهما مسيرة يوم وليلة.

قوله: (على أنه تعالى عامله بها معاملة المختبر بهن) متعلق بقوله وبالكوكب يريد أن الابتلاء حينئذٍ لا يكون بمعنى التكليف بل بمعنى الاختبار ولا ريب في أن اختبار الله تعالى عبده لا يكون بطريق الحقيقة لأن الاختبار والامتحان حقيقة إنما يصح فيمن خفي عليه العواقب بل هو استعارة على طريق التمثيل شبه الهيئة المنتزعة من العبد والمصيبة النازلة به وإيقاع الله تعالى تلك المصيبة به بالهيئة المأخوذة من الشخص وما فعله بالشخص الآخر من المحنة فاستعمل اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبهة بها في الهيئة المشبهة وجه الشبه معرفة صبر من ابتلي به معرفة المختبر في المشبه به ومعرفة الغير في المشبه هذا على ما اختاره المصنف وأما على ما اختار الشيخ الزمخشري فتقريرها هكذا شبه الهيئة المنتزعة من الأمور العديدة من العبد وتمكين الله تعالى إياه من الأمرين الطاعة والمعصية أي تمكينه من اختيار أحد الأمرين بخلق قدرة صالحة لهما غير مختصة بأحد الطرفين حين أراد العبد فعلاً قبل أن يرتب عليه شيئاً هو من مبادئه العادية بهيئة أخرى مأخوذة من أمور شتى وهي المولى وعبده وأمره بشيء أو نهيه عنه ليعرف حاله من الإطاعة أو المخالفة فيتمكنه بما يليق حاله فذكر اللفظ المركب الدال على الهيئة المشبه بها وأريد الهيئة المشبهة وجه الشبه

---

(١) القدوم اسم موضع وقيل المراد آلة معروفة.

قوله واختبار الله عبده مجاز عن تمكينه من اختيار أحد الأمرين لأن حقيقة الاختبار لا تكون إلا فيما خفي على المختبر ويستحيل ذلك في شأن علام الغيوب فهو من باب الاستعارة التبعية التمثيلية حيث شبه بالاختبار بناء أمرهم على الاختيار ومعنى التمثيل أن مآله إلى تشبيه الحال بالحال حيث شبه حال تكليف العبد بالتكاليف الشاقة بحال اختبار المختبر للشيء دل على جعل استعارة التشبيه بقوله كأنه يمتحنه نقل بعضهم عن الراغب أن الابتلاء يتضمن أمرين تعرف ما يجهل من حاله وظهور جودته ورداءته بعد فربما قصد الأمران وربما قصد به أحدهما فإذا نسب إلى الله تعالى فهو للأمر الثاني ومنه قوله تعالى: ﴿وإذا ابتلى إبراهيم ربه﴾ والحمل على التكليف على ذلك وقوله وما يريد الله وما يشتهيه العبد اعتزال خفي لأن المراد الطاعة والمعصية فهو يشير إلى أن المعصية ليست بإرادة الله تعالى وإنما هي باستشهاد العبد هذا على قراءة نصب إبراهيم وأما على قراءة رفعه فقالوا إن الابتلاء أيضاً استعارة مسبوقة بالتشبيه لا يقال إبراهيم ممن جاز الاختبار منه حقيقة فلا يعدل عنها لعدم المانع من حمله على الحقيقة لأنا نقول إن جاز أن يكون إبراهيم مختبراً فالباري تعالى لا يكون مختبراً ولا أقل من ذلك في ترك الأدب.

أيضاً هيئة وهي تعرف حال المختبرين معرفة المختبر بالنسبة إلى العبد ومعرفة المخلوق بالنظر إلى الخالق وقد يكون الاختبار بالمنحة والمحنة وغير ذلك من التكليف مثلاً فبين الاستعارة في كل موضع بما يليق به وما ذكرنا في صورة التكليف والمحنة مختص به.

قوله: (وبما تضمنه الآيات التي بعدها) أي وفسرت الكلمات بما نطق به الآيات التي بعدها من الإمامة وتطهير البيت ورفع قواعده والإسلام والابتلاء حينئذٍ بمعنى التكليف أيضاً ولهذا قدم قوله على أنه عامله الخ. على هذا الوجه لأن الابتلاء حينئذٍ حقيقة على ما اختاره المصنف لأن قوله ﴿أن طهرا بيتي﴾ [البقرة: ١٢٥] الآية أمر وقوله تعالى ﴿إني جاعلك للناس إماماً﴾ [البقرة: ١٢٤] بمعنى استقم في الإمامة واعدل في الحكومة وقوله ﴿وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت﴾ [البقرة: ١٢٧] الآية بمعنى اذكر الحادث وقت أمرنا إبراهيم برفع القواعد.

قوله: (وقرىء ﴿إبراهيم ربه﴾ على أنه دعا ربه بكلمات مثل ﴿أرني كيف تحيي الموتى﴾ [البقرة: ٢٦٠] ﴿واجعل هذا البلد آمناً﴾ [إبراهيم: ٣٥] ليرى هل يجيبه وقرأ ابن عامر إبراهام) وقرىء إبراهيم برفع إبراهيم ربه بالنصب قرأه أبو حنيفة وهي قراءة ابن عباس رضي الله تعالى عنه على معنى أنه أي إبراهيم دعا ربه والاختبار وإن صح من العبد لكن لا يصح تعليقه برب العزة تعالى ولذا حمله على المجاز المرسل والاختبار لا يخلو عن الطلب غالباً والدعاء هو طلب الأدنى من الأعلى وهذا القدر كاف في المصير إلى المجاز والكلمات يراد بها الألفاظ حينئذٍ وإلى هذا أشار بقوله مثل ﴿أرني كيف تحيي الموتى﴾ [البقرة: ٢٦٠] ومثل ﴿اجعل هذا البلد آمناً﴾ [إبراهيم: ٣٥] قوله ليرى أي ليعرف إبراهيم عليه السلام هل يجيبه أم لا قيل متعلق بدعا وإشارة إلى أن الاختبار حينئذٍ على الحقيقة لصحته من العبد ولا حاجة إلى حمله على المجاز كما يشعر به عبارة الكشاف وهذا عجب لأن الدعاء لا يطلق عليه الاختبار والامتحان إذ التضرع والتذلل الذي هو معتبر في الدعاء ينافي الابتلاء فإن الغرض منه اللوم والمؤاخذة حين ظهور خلاف ما يتوقع منه أو المدح والثناء والأجر والإعطاء إذا ظهر ما هو الموجود المطلوب ولا شك استحالته هنا وأيضاً الغرض من الدعاء حصول المدعو له وإجابة المطلوب وقوله ليرى هل يجيبه لمجرد التنبيه على سر تعبير الدعاء بالابتلاء ومع ذلك تركه أولى من ذكره ألا يرى أن قوله تعالى ﴿قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾ [البقرة: ٢٦٠] يدل على أن غرض الدعاء ذلك لا ما ذكره المصنف وإبراهيم اسم أعجمي قال السهيلي كثيراً ما يقع الاتفاق أو التقارب بين السرياني والعربي ألا يرى أن إبراهيم تفسيره أب راحم لرحمته بالأطفال ولذلك جعل هو وزوجته كافلين لأطفال المؤمنين الذين يموتون صغاراً إلى يوم القيامة على ما روى البخاري في حديث الرؤيا الطويل أن النبي عليه السلام رأى إبراهيم في الروضة وحوله أولاد الناس ووقع في بعض[1] النسخ وقرأ ابن عامر إبراهام بالألف جميع ما في هذه السورة وفي

---

(١) وفي أكثر النسخ لم يوجد بيان هذه القراءة ولم يتعرض لبيانها أحد من أرباب الحواشي ولكونها موجودة في النسخة التي عندنا تعرضنا لحلها على ما ثبت في كتب القراءة الجواهر المكلة.

النساء ثلاثة أحرف أي ثلاثة مواضع وهي الأخيرة أي ثلاثة مواضع[١] من آخر النساء وفي الأنعام الحرف الأخير أي وفي موضع واحد من آخر الأنعام[٢] وفي التوبة الحرفان الأخيران وفي موضعين في آخر براءة[٣] وفي إبراهيم أي في سورة إبراهيم حرف أي في موضع واحد من الأول[٤] وفي النحل حرفان أي في موضعين من آخر النحل[٥] وفي مريم ثلاثة أحرف[٦] أي ثلاثة مواضع من أول سورة مريم وفي العنكبوت ثلاثة أحرف[٧] الأخير من آخر العنكبوت وفي حم عسق حرف[٨] وفي الذاريات حرف[٩] والنجم حرف[١٠] حرف الظاهر أي موضع واحد من آخر السور الثلاثة مثل آخر العنكبوت وفي الحديد الحرف[١١] الواحد وفي الممتحنة الحرف[١٢] أي الموضع الأول من سورة الممتحنة فذلك ثلاثة وثلاثون حرفاً أي موضعاً خمسة عشر في سورة البقرة وثمانية عشر في السور المذكورات كذا في اللباب ومقتضى كلام المص.

قوله: (فأداهن كملاً وقام بهن حق القيام كقوله تعالى: ﴿وإبراهيم الذي وفى﴾) [النجم: ٣٧] فسر الإتمام بتكميل الحقوق إذ إتمام الكلمات لا يكون إلا به واستشهد له بقوله تعالى: ﴿وإبراهيم الذي وفى﴾ [النجم: ٣٧] أي أتم ما التزمه أو أمر به أو بالغ في الوفاء بما عاهد الله كذا قاله هناك.

قوله: (وفي القراءة الأخيرة الضمير لربه أعطاه أي جميع ما دعاه) وهي قراءة إبراهيم ربه

قوله: الضمير لربه أي فأتم ربه كلمات دعى بها إبراهيم بأن اعطاه ما دعاه تاماً كملاً وأجابه إجابة مستوفاة قيل معنى الآية على هذه القراءة اختبر إبراهيم عليه السلام ربه بدعائه أنه هل يجيبه أولا فأجابه تماماً لم ينقص منه شيئاً أقول المفهوم منه أن الابتلاء في هذه القراءة بمعنى حقيقة الاختبار وأنت قد عرفت آنفاً ما فيه وفي الكشاف والمستكن في فأتمهن في إحدى القراءتين

---

(١) وهي قوله: ﴿ملة إبراهيم﴾ [البقرة: ١٣٠] الآية ﴿واتخذ الله إبراهيم﴾ [النساء: ١٢٥] الآية ﴿واوحينا الى إبراهيم﴾ [النساء: ١٦٣].

(٢) وهي قوله تعالى: ﴿ملة إبراهيم حنيفاً﴾ [البقرة: ١٣٥] الآية.

(٣) وهي قوله تعالى: ﴿وما كان استغفار إبراهيم لأبيه﴾ [التوبة: ١١٤] الآية و﴿إن إبراهيم لأواه حليم﴾ [التوبة: ١١٤].

(٤) وهي قوله تعالى: ﴿وإذ قال إبراهيم رب اجعل﴾ [البقرة: ١٢٦].

(٥) وهي قوله تعالى: ﴿إن إبراهيم كان أمة﴾ [النحل: ١٢٠] الآية و﴿ملة إبراهيم﴾ [البقرة: ١٣٠] الآية.

(٦) وهي قوله تعالى: ﴿في الكتاب إبراهيم﴾ [مريم: ٤١] الآية و﴿عن آلهتي يا إبراهيم﴾ [مريم: ٤٦] ﴿ومن ذرية إبراهيم﴾ [مريم: ٥٨].

(٧) وهي قوله تعالى: ﴿ولما جاء رسلنا إبراهيم﴾ [العنكبوت: ٣١].

(٨) وهي قوله تعالى: ﴿وما وصينا به إبراهيم﴾ [الشورى: ١٣].

(٩) وهي قوله تعالى: ﴿حديث ضيف إبراهيم﴾ [الذاريات: ٢٤].

(١٠) وهي قوله تعالى: ﴿وإبراهيم الذي وفى﴾ [النجم: ٣٧].

(١١) وهي قوله تعالى: و﴿نوحاً وإبراهيم﴾ [الحديد: ٢٦].

(١٢) وهي قوله تعالى: ﴿اسوة حسنة في إبراهيم﴾ [الممتحنة: ٤].

برفع إبراهيم ونصب الرب الضمير أي الضمير المستكن في اتمهن لربه والمعنى ح اعطاه ربه جميع ما دعاه فالاتمام معنى عام يتنوع بالإضافات ففي كل احتمال روعي ما يناسب له قوله فأداهن كملاً ظاهره لا يلائم كون المراد بالكلمات الكوكب والقمرين الخ إلا أن يقال وقام بهن الخ إشارة إلى ذلك والفاء سببية وهي واضحة في تفسير الكلمات بالتكاليف وأما على تفسيرها بالكوكب والقمرين وتفسيرها بذبح الولد الخ فواضح أيضاً لكن سببية إتمام الكلمات للإمامة باعتبار عموم الإمامة للناس جميعاً مما أشار إليه المص بقوله وإمامة عامة مؤبدة الخ ثم قيل إنما وقع هذا الابتلاء قبل النبوة وهو الظاهر وقيل بعدها لأنه يقتضي سابقة الوحي وأجيب بأن مطلق الوحي لا يستلزم البعثة إلى الخلق لاحتمال أنه تعالى أوحى إليه على لسان جبريل عليه السلام بهذه التكاليف فلما تمم ذلك جعله نبياً مبعوثاً إلى الخلق وأنت خبير بأن معنى الابتلاء على ما مر من الوجوه الكثيرة قبل النبوة في بعض الوجوه وبعدها في بعضها فالقول بأنه قبل النبوة أو بعدها على اطلاقه لا يساعده النقل بل العقل أيضاً وقد أشرنا إليه سابقاً كيف لا وقد وقع أمر الكوكب في حال صغره فالقول بأنه وقع بعد النبوة بعيد جداً إلا أن يقال إنه كان نبياً ح ولا يخفى ضعفه وقصة النار وقعت وكان عليه السلام ابن ستة عشر سنة كما صرح به الشيخان وغيرهما في سورة الأنبياء فعده بعد النبوة كما في اللباب ومن تبعه حيث قال وأما ذبح الولد والمعجزة والنار وكذا الختان فكل ذلك بعد النبوة ضعيف أو بناء على النبوة ح وبالجملة السكوت عنه حسن وكون قوله فأتمهن سبب عن الابتلاء والإمامة أيضاً كذلك قد مر وجهه[1] على الوجهين الأخيرين.

قوله: (استئناف إن اضمرت ناصب إذ كأنه قيل فماذا قال له ربه حين اتمهن فأجيب بذلك) أي جملة مستأنفة بيانية إن أضمرت ناصب إذ في قوله وإذ ابتلى أي واذكر الحادث[2] وقت ابتلاء إبراهيم بكلمات فإتمامهن بعده فيتوجه استفسار بأن يقال فماذا قال

لإبراهيم بمعنى فقام بمعنى حق القيام واداهن حق التأدية من غير تفريط وتوان ونحوه ﴿وإبراهيم الذي وفى﴾ [النجم: ٣٧] الأخرى لله تعالى بمعنى فاعطاه ما طلبه لم ينقص منه شيئاً ويعضده ما روي عن مقاتل أنه فسر الكلمات بما سأل إبراهيم ربه في قوله ﴿رب اجعل هذا بلداً آمناً﴾ [البقرة: ١٢٦] ﴿واجعلنا مسلمين لك﴾ [البقرة: ١٢٨] ﴿وابعث فيهم رسولاً﴾ [البقرة: ١٢٩] ﴿ربنا تقبل منا﴾ [البقرة: ١٢٧] أي ويعضده أن يكون الضمير في فأتمهن لله في هذه القراءة ما روي الخ وجه ذلك أنه لما كان السؤال من إبراهيم كان الاتمام وهو اعطاء المسؤول من الله تعالى.

قوله: استئناف إن اضمرت ناصب إذ بأن كان التقدير واذكر إذ ابتلى أي واذكر وقت إبتلاء إبراهيم ربه بكلمات وإتمامه إياها فتوجه لسائل أن يقول فماذا قال لإبراهيم ربه إذ ذاك فأجيب أنه تعالى قال ﴿إني جاعلك للناس إماماً﴾ [البقرة: ١٢٤] الآية.

---

(١) من أن سببية إتمام الكلمات للإمامة باعتبار عمومها للناس كاف وفي اللباب فإن قامت الأدلة السمعية على أن المراد بالكلمات هذه الأشياء أي الكوكب إلى الهجرة كان المراد من قوله اتمهن أنه سبحانه وتعالى علم من حاله أنه يتمهن ويقوم بهن بعد النبوة فلا جرم اعطاه خلعة الإمامة والنبوة والفاء يأبى عنه في الجملة.

(٢) ذكر الحادث بعد اذكر للتنبيه على أن إذ منصوب به على الظرفية لا على أنه مفعول به وقد حققه المص في قوله تعالى: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل﴾ الآية ولا حاجة إلى تقدير وإذ ابتلاه كان كيت وكيت.

له ربه حين اتمهن بأي معنى أريد من الكلمات فأجيب بذلك ولكون المقام مقام الجواب أكد بمؤكدات جعل الجملة اسمية وإيراد كلمة إن وتقديم المسند إليه على الخبر المشتق المفيد للتقوية دائماً وللتخصيص غالباً كما هو المناسب لهذا المقام فتكون الجملة معطوفة على قوله ﴿يا بني إسرائيل﴾ [البقرة: ٤٠] عطف القصة القصة[١] والجامع الاتحاد في المقصد فإنه شرط في عطف القصة لا الاتحاد في المسند إليه والمسند فإن الغرض من كل منهما تحريضهم على قبول دين الإسلام أما في الأول فبتذكير النعمة والحث على أداء شكرها باتباع الحق وتخويفهم الساعة المؤدية إلى قبول الحق وتركيب التعصب مع المحق وأما في الثاني فلأنه إذا علم من حاله عليه السلام أنه نال الإمامة العامة بانقياد حكمه تعالى وأنه لم يستجب دعائه في حق الظالمين كان ذلك داعياً إلى اتباع من كان مبعوثاً من ذريته واتبع ملته فإن قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ﴾ مسوقاً لبيان أن هدى الله هو الهدى ببيان أن ما عليه النبي عليه السلام من التوحيد والإسلام الذي هو ملة إبراهيم عليه السلام وأن ما عليه أهل الكتابين أهواء فاسدة ودعاوى زائغة وأن دعواهم بأنهم على ملة إبراهيم إفك جسيم وافتراء عظيم بتوضيح ما أسسه عليه السلام من بنيان براهين التوحيد وإبطال الشرك والإلحاد بقول سديد وفعل رشيد وأما عطفه على اذكروا خوطب به بنو إسرائيل ليتأملوا فيما يحكى من المفاخر والمآثر فيقتدوا بهم فخلاف الظاهر إذ المعنى ح يا بني إسرائيل اذكروا الحادث وقت ابتلاء إبراهيم عليه السلام ولا يخفي سخافته فإن تخصيص الخطاب بأهل الكتاب لم يعهد في مثله.

قوله: (أو بيان لقوله ﴿وإذ ابتلى﴾) لإزالة ما فيه من الخفاء إذ لم يعلم بعد ما هو المراد من الكلمات على هذا التقدير.

قوله: (فتكون الكلمات ما ذكره) وهذا هو الاحتمال الأخير من الاحتمالات المذكورة في تفسير الكلمات فعلم منه أن كون هذا القول استئنافاً على احتمالات سوى الاحتمال الأخير ولاعتنائه بهذا البيان لم يذكر هذا القيد ولكونه كمال الاتصال بينهما اختير الفصل.

قوله: (من الإمامة وتطهير البيت ورفع قواعده والإسلام) قد عرفت أنه في معنى الأمر فالابتلاء ح بمعنى التكليف وقد أوضحناه آنفاً.

قوله: (وإن نصبته بقال فالمجموع جملة معطوفة على ما قبلها) أي لفظ إذ بقال نصباً

قوله: أو بيان عطف على استئناف أي أو هو بيان للتكليف المدلول عليه بقوله ابتلى فتكون الكلمات عبارة عن التكاليف الشاقة التي كلف الله تعالى إبراهيم بإقامتها وهي الإمامة وتطهير البيت ورفع قواعده والإسلام.

قوله: وإن نصبته بقال فالمجموع جملة معطوفة على ما قبلها بأن يقدر إذ مؤخراً عن قال لتأخر

---

(١) وشرطها وهي كونها جمل متعددة متحققة.

على الظرفية إذ المختار عنده أن إذ وإذا لا يخرجان عن الظرفية فالمجموع أي مجموع وإذ ابتلى إبراهيم مع عامل إذ وهو قال جملة أي جملة قال إذ الواو داخلة على قال معطوفة على ما قبلها عطف القصة على القصة المفهومة من قوله ﴿يا بني إسرائيل﴾ [البقرة: ٤٠] وقد سلف تحقيقه.

قوله: (وجاعل من جعل الذي له مفعولان) والمفعول الأول كاف الخطاب والثاني إماما فيكون بمعنى التصيير وللناس متعلق بجاعلك أي لأجل الناس ومنفعته أو بمحذوف وقع حالاً من إماماً إذ لو تأخر لكان صفة واللام فيه للاستغراق الحقيقي التحقيقي وهو الملائم لقوله وإمامته عامة مؤبدة أو العرفي ولا يبعد أن يكون جاعل من جعل الذي بمعنى خلق وعلى كلا التقديرين عمله لأنه بمعنى الاستقبال أو الاستمرار ومعتمد على مسند إليه كذا قال في تفسير قوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ [البقرة: ٣٠] الآية ويكون إماماً على الوجه الأخير حالاً مقدرة وجاعل إما مجاز باعتبار ما كان أو ما يكون.

قوله: (والإمام اسم لمن يؤتم به) أي هو اسم من الأسماء المشبهة بالصفات وليس بصفة قوله لمن يؤتم به إشارة إلى ذلك وتحقيق الفرق بين الاسم المشبه بالصفات والصفات قد مر في أوائل سورة الفاتحة في حل لفظ الفاتحة.

قوله: (وإمامته عامة مؤبدة إذ لم يبعث بعده نبي إلا كان من ذريته) عامة أي لمن بعده مؤيدة غير زائلة ببقاء إمامة أولاده الذين هم أبعاضه على التناوب وإليه أشار بقوله إذ لم يبعث بعده الخ.

قوله: (مأموراً باتباعه) أي مأمورون باتباعه في العقائد وفي الفروع التي لا تحتمل النسخ وهذا عام لكل نبي بعده حتى لنبينا عليه السلام فإن شريعته عليه السلام وإن نسخت شريعة من قبله لكنها توافق شريعته في أصول الدين وبعض الفروع وكذا الكلام في شريعة

المعمول عن العامل رتبة وقال مؤخراً عن الواو العاطفة والتقدير وقال رب إبراهيم وقت ابتلائه إياه بكلمات وإتمامه إياها ﴿إني جاعلك﴾ [البقرة: ١٢٤] الآية والفرق بين نصب إذ على هذين التفسيرين أن نصبه على التقدير الأول على أنه مفعول به لاذكر وعلى الثاني على أنه ظرف مفعول فيه لقال ففي قال على الثاني التفات من التكلم إلى الغيبة فإن المقام مقام أن يقال قلت ﴿إني جاعلك﴾ [البقرة: ١٢٤] لقوله تعالى في المعطوف عليه: ﴿اذكروا نعمتي التي أنعمت﴾ [البقرة: ٤٠] والعطف من باب عطف القصة على القصة لأن الجملة المعطوفة خبر والمعطوف عليها إنشاء لا جامع بينهما غير كون كل منهما قصة فجمعهما معنى الاقتصاص هذا ما استفيد من كلام القول وأقول عطف الخبر على الإنشاء لا يخلو عن تكلف جعله من باب عطف القصة على القصة وضرورة المصير إلى أن الجامع بينهما معنى الاقتصاص والأولى أن تكون هذه الجملة وهي جملة: ﴿قال إني جاعلك﴾ [البقرة: ١٢٤] الآية على تقدير كون ناصب إذ قال معطوفة على فضلتكم لتكون الجملتان المعطوفة والمعطوف عليها متوافقتين في الخبرية والجامع كون كل منهما مسوقاً لتعداد النعم.

قوله: مأموراً باتباعه أي مأموراً باتباعه فيما لم ينسخ من الأحكام في شريعته.

موسى عليه السلام وأكثر الأنبياء عليهم السلام بعده مأمورون باتباعه وعاملون بالصحف التي نزلت على إبراهيم عليه السلام قال المص في سورة مريم في تفسير قوله تعالى ﴿واذكر في الكتاب إسماعيل﴾ [مريم: ٥٤] الآية يدل على أن الرسول لا يلزم أن يكون صاحب شريعة فإن أولاد إبراهيم كانوا على شريعته عليه السلام بقي الكلام أن بقاء إمامته ببقاء إمامة أولاده هل هو حقيقة أو مجاز والظاهر هو الثاني.

قوله: (قال) استئناف كأنه قيل فماذا قال إبراهيم عليه السلام عنده فقيل قال ولذا ترك العطف.

قوله: (عطف على الكاف أي وبعض ذريتي كما تقول وزيداً في جواب سأكرمك) ومن تبعيضية متعلقة بجاعل أي وجاعل بعض ذريتي قوله وبعض ذريتي إشارة إليه كما تقول وزيداً في جواب سأكرمك وفي هذا التمثيل إشارة إلى أن هذا مثل عطف التلقين في الرجاء من الله تعالى أن يلحقه بما يعطفه على كلامه إذ قيل في تحقيق عطف التلقين أن من يأتي بهذا العطف يرجو من المخاطب أن يتكلم بما يعطفه على كلامه كأنه تتمة لذلك الكلام فإذا وقع من المخاطب موقع قبول كان المخاطب كأنه القائل بذلك وما وقع في القرآن من مثل هذا لا يقال إنه عطف التلقين لأنه نوع إساءة الأدب بل يقال إنه كعطف التلقين ولا محزور في التشبيه تفهيما للسامعين بما يكون معروفاً عند المحققين ولما كان فيه مبالغة إذ قد عرفت أنه جعله من تتمة كلام المتكلم رجاء كأنه متحقق قبل المعطوف عليه جعل نفسه كالنائب من المتكلم لم يذهب إلى أنه متعلق بمحذوف أي واجعل فريقاً من ذريتي إماما لا لكونه احترازاً عن صورة الأمر فإن أكثر الدعاء بصيغة الأمر فكيف يحترز عنه بل لانتفاء المبالغة المعتبرة في البلاغة ولو ذهب إليه وقال إنه متعلق بمحذوف أي واجعل فريقاً الخ تضرعاً وسؤالاً كسائر الأدعية لكان حسناً لكن ما اختاره أحسن ونقل عن المص في الحواشي أنه كعطف التلقين وعنه في قوله ومن كفر فأمتعه أنه عطف تلقين وقال راعيت الأدب في الأول تفادياً عن جعله تعالى ملقناً انتهى وأما القول بأنه كيف يكون المعطوف مقول قائل آخر فجوابه ما مر من أنه جعل المعطوف من تتمة كلام المتكلم رجاء بإلحاقه بكلامه وجعل نفسه[1] نائباً عنه ثم ذكروا أن التلقين ورد بالواو وغيرها من الحروف

قوله: عطف على الكاف أي وبعض ذريتي معنى البعضية مستفاد من كلمة من نقل عن صاحب الكشاف أنه كعطف التلقين كان إبراهيم عليه السلام يلقن ويقول واجعل بعض ذريتي لكنه عدل عن ذلك إلى المنزل الأوجه من المبالغة حيث جعله من تتمة كلام المتكلم ولأن فيه ما في المعدول عن لفظ الأمر من المبالغة في الثبوت ومن مراعاة الأدب في التفادي عن صورة الأمر وفيه من الاختصار الواقع في موقعه ونظير هذا العطف ما روى الشيخان عن ابن عمر عن رسول الله ﷺ أنه قال اللهم ارحم المحلقين قالوا والمقصرين يا رسول الله قال اللهم ارحم المحلقين قالوا والمقصرين يا رسول الله قال والمقصرين.

---

(١) قال المص في تفسير قوله تعالى: ﴿وما أنا عليكم بحفيظ﴾ وهذا الكلام ورد على لسان الرسول عليه السلام فكيف ينكر كون المعطوف مقول قائل آخر بعد ورود هذا البيان من الله الملك المنان.

وأنه وقع في الاستثناء كما في الحديث إن الله حرم شجرة الحرم قالوا إلا الاذخر يا رسول الله ذكره الكرماني في شرح البخاري كما قيل وقال إنه استثناء تلقين ولما ثبت وروده في الشرع واستحسنه الرواية لتحصيل البلاغة لا وجه لمنع بعضهم بأنه لزم منه أن من قال امرأتي فقال آخر طالق يقع به الطلاق ولا قائل به فإن مثل هذا لا تجري فيه النيابة وقد عرفت أن هذا تكلم نيابة من قبل المتكلم الأول وهذا صريح في أن جواز هذا فيما يصح به النيابة على أنه في العطف والاستثناء لا مطلقاً وأما الإشكال بأنه فيه نظر لأن الجار والمجرور لا يصلح مضافاً إليه فكيف يعطف عليه وأن العطف على الضمير كيف يصح بدون إعادة الجار فجوابه أن الإضافة اللفظية في تقدير الانفصال ومن ذريتي في معنى وبعض ذريتي فكأنه قال وجاعل بعض ذريتي وهو صحيح قوله ومن ذريتي في معنى وبعض ذريتي فيه احتمالان الأول تسليم كون من حرف جر وتأويله بالاسم ميلاً إلى المعنى والثاني منع ذلك بجعل من اسماً كما حقق ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول﴾ [البقرة: ٨] الآية وكون من بمعنى البعض اسماً مما صرح به النحرير التفتازاني وهو صاحب الإشكال مع دفعه حتى قال بعض المحشيين[١] على شرح العقائد أن كون من بمعنى البعض اسماً أخرجه المحقق التفتازاني من القوة إلى الفعل.

قوله: (والذرية نسل الرجل) هذا تعريف لفظي يجوز فيه التعاكس وعن هذا قال في سورة السجدة في قوله تعالى ﴿ثم جعل نسله ذريته﴾ عرف النسل هناك بالذرية وهنا عرفها بالنسل فلا دور محال وسميت الذرية نسلاً لأنها تنسل به أي تنفصل وتخصيص الرجل بالذكر لأن النسب للآباء كما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿وعلى المولود له رزقهن﴾ [البقرة: ٢٣٣] الآية لكن قوله في سورة الأنعام في تفسير قوله تعالى: ﴿وزكريا ويحيى وعيسى﴾ [الأنعام: ٨٥] هو عيسى ابن مريم وفي ذكره دليل على أن الذرية يتناول أولاد البنت فالذرية للرجل والنساء فاكتفى بالرجل لأصالته في النسب.

قوله: (فعلية أو فعولة قلبت راؤها الثانية ياء كما في تقضيت) من الذر أصلها ذريرة أو فعولة فأصلها ذرورة قلبت الراء الثانية أي في الصورتين ياء كما في تقضيت أصله تقضضت فقلبت الضاد الثانية ياء وكذا تقضى البازي أصله تقضض فاستثقلوا ثلاث ضادات فأبدلوا من إحديهن ياء وخصت الأخيرة بالإبدال لأن الثقل إنما نشأ منها وإنما خصت الياء

قوله: فعلة أو فعولة فعلى الأول الياءان كلاهما زائدتان وعلى الثاني الياء الثانية لام الكلمة فأصلها على الثاني ذريرة قلبت الراء الثانية ياء وادغمت الياء في الياء هذا إذا كانت مضاعفاً من الذر بمعنى التفريق وأما إذا كانت مهموز اللام من الذرء بمعنى الخلق فإحدى الراءين زائدة أصلها ذريئة بالهمز مثل فعيلة أو ذرورة مثل فعولة فقلبت همزتها في كلتيهما ياء ثم قلبت الواو على الثاني أيضاً ياء لاجتماع الواو والياء وسبق أحدهما الأخرى بالسكون ثم ادغمت الياء في الياء.

---

(١) وهو الفاضل عصام.

لأن الأصل في الإبدال حروف العلة لكثرة دورها والواو ثقيلة بالنسبة إلى الألف والياء وكذا الكلام في ذربة إذ ثلاث راآت ثقيلة فإبدل الراء الثالثة ياء ولم يبدل ألفاً لأن ما قبل المبدل منه قد يكون مكسوراً وقد يكون مضموماً كما في ما نحن فيه فلا تصلح الألف للإبدال.

قوله: (من الذر بمعنى التفريق) وجه المناسبة أنها حين إخراجها من صلب آدم كان مثل الذر.

قوله: (أو فعولة أو فعيلة قلبت همزتها من الذرء بمعنى الخلق) أو فعولة فأصلها ذروءة أو فعيلة فأصلها ذريئة قلبت همزتها أي في الصورتين ياء من الذرء بمعنى الخلق وجه المناسبة ظاهر قيل أصلها الأولاد الصغار ثم عمت الكبار والصغار الواحد وغيره قال المص في سورة آل عمران الذرية الولد يقع على الواحد والجمع وقيل إنها تشمل الآباء لقوله تعالى: ﴿إنا حملنا ذريتهم في الفلك﴾ [يس: ٤١] يعني نوحاً وأبناءه ولا يخفى بعده لأن المراد بالفلك ليس فلك نوح بل الفلك مطلقاً ولو سلم أن المراد فلك نوح وحمل الله تعالى ذرياتهم فيها أنه حمل فيها آباءهم الأقدمين وفي أصلابهم وذرياتهم وتخصيص الذرية لأنه أبلغ في الامتنان وادخل في التعجب مع الإيجاز كذا قاله المص هناك ولك أن تقول الكلام محمول على التغليب لكثرة الذرة **(وقرىء ذريتي بالكسر وهو لغة)**.

قوله: (إجابة إلى ملتمسة) الأولى إجابة إلى مسؤوله[1] لأن العطف كعطف التلقين يقتضي السؤال والطلب بإلحاق المعطوف إلى جنس المعطوف عليه فلا يقتضي هذا كون تقدير ومن ذريتي اجعل بعض ذريتي إماماً.

قوله: (وتنبيه على أنه قد يكون من ذريته ظلمة وأنهم لا ينالون الإمامة) وقد اشعر كلامه عليه السلام أيضاً بذلك حيث قال وبعض ذريتي ولم يقل وذريتي سيشير إليه المص في قوله[2]: ﴿ومن ذريتنا أمة مسلمة لك﴾ [البقرة: ١٢٨] الآية وجه التنبيه أنه لما قال تعالى ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ [البقرة: ١٢٤] في مقام الإجابة علم أن المراد بالظالمين الظالمون من ذريته بقرينة كون هذا إجابة أو العام لهم ولغيرهم وإلا فيختل الارتباط وأنهم أي الذرية الظلمة لأنه لا ينالون الإمامة بل الذرية الصالحون منهم ينالون على سبيل التناوب إذ نفي الإمامة عن الظالمين يفيد نيل المطيعين من ذريته الإمامة إذ الكلام مسوق له ومثل هذا لا يكون من مفهوم المخالفة حتى يقال إنه مذهب المص ولا يتم على مذهب المنكرين للمفهوم.

قوله: وقرىء ذريتي بالكسر اتباعاً لكسرة الراء كما في مغيرة.

---

(١) إذ الالتماس الطلب من المساوي وفي المطول والالتماس كقولك لمن يساويك رتبة أفعل بدون الاستعلاء وبدون التفرع أيضاً ولكن الالتماس في العرف إنما يقال للطلب على سبيل نوع من التفرع لا إلى حد الدعاء انتهى ومعنى العرف للالتماس أيضاً لا يناسب هنا.

(٢) حيث قال لما أعلما أن في ذريتهما ظلمة وعلما أن الحكمة الإلّهية لا تقتضي الاتفاق على الإخلاص.

قوله: (لأنها أمانة من الله تعالى وعهد والظالم لا يصلح لها وإنما ينالها البررة الاتقياء منهم) لأنها أي الإمامة أمانة من الله تعالى أشار بذلك إلى أن العهد بمعنى الأمانة وسمى الأمانة عهداً لأنها مما يتعهد ويحفظ والظالم لا يصلح لها لأن المراد بالإمامة النبوة لا الخلافة فقط قوله وفيه دليل على عصمة الأنبياء قبل البعثة إشارة إليه وقال الفاضل الخيالي في بحث الخلافة وقد يقال المراد بالإمام ههنا أي في قوله عليه السلام من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية هو النبي عليه السلام قال الله تعالى لإبراهيم: ﴿إني جاعلك للناس إماماً﴾ [البقرة: ١٢٤] الآية فاحتجاج البعض بقوله تعالى ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ [البقرة: ١٢٤] على اشتراط أن يكون الإمام الخليفة[1] معصوماً ضعيف جداً إلا أن يقال إن الاحتجاج المذكور على رأي بعض المفسرين ثم تكلموا في اشتراط عصمة الإمام غير النبي عليه السلام فقال النحرير التفتازاني العصمة ليست بشرط ابتداء فبقاء أولى وعن هذا لا ينعزل الإمام بالفسق والجور وقال مولانا الخيالي يرد عليه أنه إن أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب إذ المطلوب أن لا يشترط عدم الفسق وإن أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع قالوا يشترط العدالة في الإمامة لأن الفاسق لا يصلح لأمر الدين ولا يوثق لأوامره انتهى ولأن الفاسق لا يصلح لأمر الدنيا فيضيع الحقوق ولا يوثق لنواهيه أيضاً وهذا التفصيل هو أحسن الأقاويل قيل ولا فرق عند أبي حنيفة بين القاضي والخليفة في أن شرط في كل واحد منهما العدالة وأن الفاسق لا يكون خليفة ولا حاكماً ومذهبه فيه معروف

قوله: والظالم لا يصلح لها وإنما ينالها البررة الأتقياء منهم وفي الكشاف ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ أي من كان ظالماً من ذريتك لا يناله استخلافي وعهدي إليه بالإمامة وإنما ينال من كان عادلاً بريئاً من الظلم وقالوا في هذا دليل على أن الفاسق لا يصلح للإمامة وكيف يصلح لها من لا يجوز حكمه وشهادته ولا يجب طاعته ولا يقبل خبره ولا يقدم للصلاة وكان أبو حنيفة رحمه الله يفتي سراً بوجوب نصرة زيد بن علي رضي الله عنه وحمل المال إليه والخروج معه إلى اللص المتغلب المتسمى بالإمام والخليفة كالدوانيقي وأشباهه وقالت له امرأة أشرت على ابني بالخروج مع إبراهيم ومحمد بن عبد الله بن الحسن حتى قتل فقال ليتني مكان ابنك وكان يقول في المنصور وأشياعه لو أرادوا بناء مسجد وأرادوني على عد أجره لما فعلت وعن ابن عيينة لا يكون الظالم إماماً قط وكيف يجوز نصب الظالم للإمامة والإمام إنما هو لكف الظلمة فإذا نصب من كان ظالماً في نفسه فقد جاء المثل السائر من استرعى الذئب ظلم هذا قالوا ودلالة الآية على أن الظالم لا يستخلف حال كونه ظالماً ظاهرة وليس فيها دلالة على انعزال الخليفة بالظلم الطارىء بعد الاستخلاف وعليه أكثر الفقهاء والدوانيقي هو عبد الله أبو جعفر منصور ثاني خلفاء بني العباس سمي بالدوانيقي لأنه زاد في الخراج دانقاً والأصل دوانقي والياء من إشباع الكسرة والمنصور الدوانيقي هو الذي أراد أن يولي أبا حنيفة القضاء فأبى فحلف عليه ليفعلن وحلف أبو حنيفة أن لا يفعل وتكررت الأيمان بينهما فحبسه المنصور ومات في الحبس كذا في جامع الأصول.

---

(١) الإمامة هي خلافة الرسول عليه السلام في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الأنام كذا في المواقف.

وما نقل عنه من خلافه كذب عليه وادخل فيها الافتاء والشهادة ورواية الحديث والتدريس لأنهم غير مؤتمنين على الأحكام قال ومن نصب نفسه في هذا المنصب وهو فاسق لم يلزم الناس اتباعه ولا طاعته وهو يدل على أن الفاسق لا يكون حاكماً وأحكامه لا تنفذ إذا ولي وأنه لا يقدم للصلاة لكن لو قدم واقتدى به صح وإتمام التفصيل في المواقف وشرحه.

قوله: (وفيه دليل على عصمة الأنبياء عليهم السلام عن الكبائر قبل البعث وأن الفاسق لا يصلح للإمامة) العصمة عندنا أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره والمحققون من أهل الكلام قالوا فما نقل عن الأنبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب أو معصية فما كان منقولاً بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره إن أمكن وإلا فمحمول على ترك الأولى أو كونه قبل البعثة ففهم منه أنه لا دليل على امتناع صدور الكبيرة عنهم قبل البعثة وقد صرح به النحرير في شرح العقائد حيث قال وأما قبله أي قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة ثم قال والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الأمهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة وأما مدلول الآية أن الظالم ما دام ظالماً لا يناله الإمامة والظالم ما ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالماً إذ يجوز أن يتوب فلا يكون ظالماً مع كونه غير معصوم

قوله: وفيه دليل على عصمة الأنبياء قبل البعثة وجه الدلالة أن المراد بالعهد عهد الإمامة بقرينة قوله عز وجل ﴿إني جاعلك للناس إماماً﴾ [البقرة: ١٢٤] مع ما يتبع من عطف التلقين الذي هذه الآية جواب له والنبوة على الإمامة وأكمل الخلافة عن الله تعالى فدلت الآية على أن الإمامة لا تنال من صدر منه الظلم واتصف به لأن من صدر منه الظلم في ماضي الزمان يصح أن يقال له الآن إنه ظالم ويؤيده ما قال الإمام الظالم من وجد منه الظلم أعم من قولنا من وجد منه الظلم في الماضي أو في الحال بدليل أن هذا المفهوم يمكن تقسيمه إلى هذين القسمين ومورد التقسيم أعم من القسمين مشترك بين القسمين وما كان مشتركاً بين القسمين لا يلزم انتفاء أحد القسمين فلا يلزم من نفي كونه ظالماً حال النفي نفي كونه ظالماً والذي يدل عليه نظراً إلى الدلائل الشرعية أن النائم يسمى مؤمناً والإيمان هو التصديق والتصديق غير حاصل حال كونه نائماً فدل على أنه يسمى مؤمناً لإيمان كان حاصلاً قبل وإذا ثبت هذا وجب أن يكون عبارة عن حصولات متوالية في أحيان متعاقبة فمجموع تلك الأشياء لا وجود لها فلو كان حصول المشتق منه شرطاً في كون الاسم المشتق حقيقة وجب أن لا يكون اسم المتكلم والماشي وأمثالهما حقيقة في شيء أصلاً وأنه باطل قطعاً فدل هذا على أن حصول المشتق منه ليس شرطاً لكون الاسم المشتق حقيقة وأجيب عنه بأنه معارض بما أنه لو حلف لا يسلم على كافر فسلم على إنسان مؤمن في الحال إلا أنه كان كافراً قبل سنين متطاولة فإنه لا يحنث ولأن التائب عن الكفر لا يسمى كافراً والتائب عن المعصية لا يسمى عاصياً وهذا هو الجواب عن احتجاج الروافض بهذه الآية على القدح في إمامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما بأن أبا بكر وعمر كانا كافرين فيقال كانا حال كفرهما ظالمين فوجبه أن يصدق عليهما في تلك الحالة أنهما لا ينالان عهد الإمامة البتة ولا في شيء من الأوقات.

فعلم منه جواب قوله وأن الفاسق لا يصلح للإمامة فما ذكره المص فلعله رواية عن الشافعي أو مراده من الكبائر ما يوجب النفرة أو الكذب أو الكفر وبالجملة ظاهر ما ذكره المص مخالف لما ذكر في كتب الكلام كالمواقف وشرحه والعجب من صاحب الإرشاد أنه قال وفيه دليل على عصمة الأنبياء عليهم السلام من الكبائر على الاطلاق ثم قيل وجه الدلالة أن مرتكب الكبيرة ظالم والظالم لا يصلح للإمامة فإن أريد بها النبوة دلت على المطلوب بالعبارة وإن أريد بها ما دونها دلت عليه بالدلالة انتهى قوله والظالم لا يصلح الخ إن أراد به أن الظالم لا يصلح للإمامة ما دام ظالماً[1] فلا تقريب وإن أريد أن الظالم لا يصلح لها ولو بعد التوبة فهو ممنوع والمستند ما ذكرناه آنفاً والحق أن معنى الآية أن الظالم لا يصلح للإمامة لكونه ظالماً وهذا لا يكون إلا بترك التوبة وأما بعد التوبة فلا يبقى ظالماً وأما التعميم إلى ما دون النبوة فلا يكون شرحاً لكلام المص فإنه خص الإمام بالنبي كما هو رأي أكثر المفسرين وأما عند بعضهم فهو عام للنبي وغيره **(وقرىء الظالمون والمعنى واحد)**.

قوله: (إذ كل ما نالك فقد نلته) إذ النيل هو اللحوق وإنما أوثر النيل على الجعل ونحوه للإيماء إلى أن إمامة الأنبياء من ذريته عليه السلام كإسماعيل وإسحاق ويعقوب ويوسف وغيرهم ليست بجعل مستقل بل هي حاصلة في ضمن إمامة إبراهيم عليه السلام ينال كل منهم إياها في وقت قدره الله تعالى كذا قيل وفيه ما فيه لأن إمامة نبينا عليه السلام وكذا إمامة موسى عليه السلام بجعل مستقل وما ذكره ليس بمعتبر في النيل قال تعالى: ﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون﴾ [آل عمران: ٩٢] الآية بل التعبير به للإشارة إلى أنه منصب عظيم واستعمال النيل في الأمور الشريفة أكثر.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى ۖ وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَـٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ﴿١٢٥﴾﴾

قوله: (أي الكعبة غلب عليها كالنجم على الثريا) أي أن البيت من الأعلام الغالبة للكعبة كما نقل عن الرضي وهو كل اسم جنس عرف بلام العهد أو الإضافة واستعمل الواحد منهم بحيث اختص به وفهم منه بلا تقدم ذكر حقيقي أو حكمي وقد يكون تغليباً حقيقياً وقد يكون تقديرياً ففهم غير الكعبة منه يتوقف على ذكر حقيقي أو حكمي ولكونه علماً مع اللام لا يفارقه اللام وكذا الإضافة ولو جعل التعريف للعهد لصح ففي اختيار اعتبار العلمية دون كون اللام للعهد مع أنه يحتمله إشعار بأن اللفظ المستعمل للغلبة أو التعريف العهدي فالسابق العلمية لأن الاحضار بالعلم أبلغ من الاحضار بالتعريف قوله كالنجم على الثريا أشار به ما مر من أن البيت مع اللام علم.

---

(١) أشار إلى أن القضية عرفية عامة أو مشروطة عامة.

قوله: (مرجعاً يثوب إليه أعيان الزوار أو أمثالهم) أشار إلى أن مثابة كالمثاب اسم مكان[١] من ثاب يثوب أي رجع يرجع والتاء فيه للمبالغة[٢] لا للتأنيث كعلامة ونسابة وأصله مثوبة فاعل فصار مثابة وإنما قيل مثابة لكونه مرجعاً يرجع إليه أعيان الزوار أي يرجع بعدما خرجوا عنه بأنفسهم فالرجوع حينئذٍ على الحقيقة فالأعيان جمع عين بمعنى النفس والذات أو أمثالهم أي وإن لم يتحقق الرجوع من الزوار بأنفسهم فلا جرم أن يوجد الرجوع من أمثال الزوار فالرجوع متحقق قطعاً لكن الرجوع في الأول حقيقي كما عرفت وفي الثاني مجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في يثوب إليه وهو جائز عند الشافعي وهو مذهب المصنف وفي كلام الأئمة الحنفية يعتبر عموم المجاز وتعريف الناس للاستغراق العرفي والمراد الزوار ويجوز حمله على العهد مع تكلف وحمله على الجنس مراد به الفرد الكامل كما حقق ذلك في قوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس﴾ [البقرة: ١٣] الآية ثم قيل إن في نسبة الثوب إلى الأمثال لا بد فيها من اعتبار قيد الحيثية أي من حيث إنهم أمثالهم وعلى صفتهم وهوانهم وفد الله وزوار بيته ولا ريب في أن الأمثال يشعر بذلك فلا تكلف فيه وإنما جعل زيارة غير الحاج رجوعاً مجازاً لاتصاله به ديناً وقد يتصل به نسباً أيضاً فيكون المجاز لأدنى ملابسة[٣] نظيره قوله تعالى: ﴿وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم﴾ [البقرة: ٨٤] الآية قال المصنف هناك وإنما جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه لاتصاله به نسباً أو ديناً فجعل زيارة غير الحاج زيارة الحاج للاتصال المذكور واطلق عليه الرجوع والعود كأنه عاد إليه بعد ما تفرق عنه.

قوله: (أو موضع ثواب[٤] يثابون بحجه واعتماره) أي الناس ويعطون أجرهم بغير حساب بحج فرض أو نفل واعتماره أي عمرة فحينئذٍ لا تكلف لعدم اعتبار الرجوع فيه أخره

قوله: مرجعاً يثوب إليه أعيان الزوار وأمثالهم المثابة من ثاب إليه إذا رجع إليه بعد ذهابه منه ولما لم يصح بحسب اللغة أن يكون مرجعاً في حق من جاءه ابتداء عطف الأمثال على أعيان الزوار فإن من زار البيت ابتداء وإن لم يسم زيارته رجوعاً لكن هو كمن يرجع إليه بعد ذهابه منه في كونه زائراً فكان كأنه هو فمثابة حقيقة في مجيء عين الزائر أولاً ومجاز في مجيء الزائر ابتداء لكن على هذا يلزم في لفظ مثابة الجمع بين الحقيقة والمجاز فالأولى أن يفسر مثابة بما هو أعم من معنى المرجع مثل مزاراً ليكون اطلاقها عليه من باب عموم المجاز.

---

(١) وجوز فيه المصدرية وهو تكلف إذ ح يحتاج إلى تقدير مضاف أي ذا مثابة.

(٢) وقيل للتأنيث بتأويل البقعة.

(٣) قوله لأدنى ملابسة يحتمل أن يكون المجاز في الإسناد إلى أمثال الزائر ما هو للزائر وهو الرجوع وأن يكون مجازاً في الكلمة فإن الثوب بمعنى الرجوع بمعنى الزيارة بالنسبة إلى غير الخارج كما أنه باقٍ في معنى الرجوع بدعوته إلى من حج وتفرق عنه ثم جاء وهذا الأخير هو الظاهر فإن قيل هل يجوز جمع الحقيقة والمجاز العقليين باتفاق قلنا لا بل هو كالمجاز اللغوي والحقيقة اللغويين.

(٤) فمثابة مشتق من الثواب بمعنى جزاء الطاعة وأما في الأول فمشتق من الثوب بمعنى الرجوع كما عرفت.

مع سلامته عن التكلف لأن الأهم بيان أن البيت العتيق يأتوا إليه الناس من كل فج عميق وأما كونه موضع ثواب فهو معلوم لكونه من مهابط الرحمة ومنازل البركة وأحسن القربة.

قوله: (وقرىء مثابات لأنه مثابة كل أحد) أي أن البيت وإن كان واحداً بالذات متعدد باعتبار الإضافات وأما عدم صحة جمع غلام أي جماعة بالمملوكين فلأن إضافة المملوكية التامة إلى كلهم لا إلى كل واحد منهم ويحتمل أن يكون الجمع للتعظيم أو لأن كل بقعة من البيت المعظم مثابة كما قيل في نظائره فالتنكير للتكثير والتعظيم وفي مثابة للتعظيم فقط.

قوله: (وموضع أمن لا يتعرض لأهله كقوله تعالى ﴿حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم﴾ [العنكبوت: ٦٧] أو يأمن حاجة من عذاب الآخرة من حيث إن الحج يجب ما قبله أو لا يؤاخذ الجاني الملجىء إليه حتى يخرج) وموضع أمن أي هو مصدر كالمثابة على احتمال وصف به للمبالغة وقول المصنف وموضع أمن بيان حاصل المعنى لا تقدير المبني ليفوت المبالغة لا يتعرض لأهله أي لسكانه فيكون الأمن بالنسبة إلى السكان قدمه لأنه مؤيد بقوله تعالى ﴿حرما آمناً ويتخطف الناس من حولهم﴾ [العنكبوت: ٦٧] أي يختلسون قتلاً وسبياً إذ كانت العرب حوله في تغاور وتناهب وأما سكان مكة فهم في أمن عظيم من القتل والسبي(١) لما عرف العرب أن من قصد السوء بأهله فقد هلك برمته فإذا كان البلد بأسره حرما آمناً فالبيت العتيق كان عين أمن لكسب البلد الأمنية منه أو يأمن حاجة من عذاب الآخرة إن لم يحبط الحاج حجة بعمل سوء بعده أو ينقص ثوابه باقتراح الخطيئة أثره وإليه أشار بقوله من حيث إن الحج الخ فإنه إذا جب ما قبله إنما يأمن من عذاب الآخرة بحيث لا تتعلق به المؤاخذة إن لم يكسب معصية بعده والمراد بقوله يجب ما قبله أي يزيله

قوله: لأنه مثابة كل واحد يعني القراءة بالجمع الدال على الكثرة ليست لكثرة الموضع المثوب إليه بل لكثرة الزائرين.

قوله: وموضع آمن لأن من يسكن فيه أمن من خطف الناس كما قال تعالى ﴿حرماً آمناً ويتخطف الناس من حولهم﴾ [العنكبوت: ٦٧] أقول الظاهر أن لا يصار إلى حذف المضاف بل إلى الوصف بالمصدر للمبالغة في كون البيت ما منا كما في رجل عدل فالحرم إذا موضع آمن على الحقيقة ولأن الجاني يأوي إليه فلا يتعرض له فيأمن حتى يخرج فعلى هذا إسناد آمناً إلى الحرم على سبيل المجاز لأن المقصود أمن الملتجىء إليه فأسند إليه مبالغة وهذا مذهب أبي حنيفة رحمه الله قال الطيبي إذا فسرت الكلمات بالأمر على ما سبق فمذهب أبي حنيفة راجح واستدل بظاهر الآية وروى الإمام عن الشافعي رحمه الله من دخل البيت ممن وجب عليه الحد يؤمر بالتضييق عليه حتى يخرج وإن لم يخرج حتى قتل في الحرم جاز وأقل الأمن أن يكون آمناً من القحط وعن نصب الحروب فيه وعن إقامة الحدود.

---

(١) وكانت الجاهلية يحرمونه ولا يتعرضون لأهل مكة وكانوا يسمون قريشا أهل الله تعظيماً ثم اعتيد فيه أمن الصيد حتى أن الكلب لَيَهِمّ بالظبي خارج الحرم فيفر الظبي منه ويتبعه الكلب فإذا دخل الظبي الحرم لم يتبعه الكلب كذا في اللباب.

ويمحوه غير الحقوق المالية كالكفارة وحقوق العباد فإنه لا يجبها كذا قالوا ولا يلائم قوله أو يأمن حاجه من عذاب الآخرة فإن حقوق العباد والحقوق المالية من حقوق الله تعالى إذا لم تسقط بالحج فلا يأمن حاجه من عذاب الآخرة ولعل قوله بناء على ما روي أن من وقف عرفة يسقط عنه جميع الحقوق حتى حقوق العباد روي أن عليه السلام دعا عشية عرفة لأمته بالمغفرة فاستجيب له إلا في الدماء والمظالم ثم أعاد الدعاء بالمزدلفة فأجيب حتى الدماء والمظالم خرجه ابن ماجه كذا في الزيلعي في بحث عرفات وابن مالك صرح به في شرح المشارق فلا يرد إشكال بعض المتأخرين أو لا يؤاخذ الجاني ما دام مقيماً فيه وهذا كاف في كونه موضع أمن وأما الإلجاء إلى الخروج لأخذ حقوق العباد فيؤكد إلا من حيث استفيد منه أن الجاني ما دام فيه لا يمكن إجراء الحدود أو القصاص وإن كان إجراؤه لازماً فيلجأ إلى الخروج عنه بالمنع عن الأكل والشرب مثلاً ولا ينافي الأمن كما توهم.

قوله: (وهو مذهب أبي حنيفة) وعند الشافعي إن من دخل البيت ممن وجب عليه الحد يؤمر بالتضييق حتى يخرج فإن لم يخرج حتى قتل فيه جاز كذا في التفسير الكبير وكذا في اللباب قال ابن مالك في شرح المشارق في قوله عليه السلام من حج لله فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه قال شارح حقوق العباد لا يغفر عنهم فيكون التشبيه في الخلو عما سواها لكن ما روي عن النبي عليه السلام دعا عشية عرفة أن يغفر مظالم الحاج وجد فيه حتى استجيب دعوته فضحك مستبشراً يدل على أن التشبيه في الخلو عن كل الذنوب ولك أن تقول إن قوله عليه السلام صلوات الخمس مكفرات لما بينهن وهنا قوله رجع كيوم ولدته أمه يؤيد كون التشبيه في الخلو عن كل الذنوب وإلا فكل من الطاعات يذهبن السيئات.

قوله: (على إرادة القول) أي وقلنا اتخذوا وهو معطوف على جعلنا والجامع ظاهر.

قوله: (أو عطف على المقدر عاملاً لإذ) فلا يحتاج إلى تقدير القول[1] أخره مع خلوه عن التقدير لأن الظاهر أن الأمر بالذكر لرسول الله عليه السلام والأمر بالاتخاذ عام للأمة إلى قيام الساعة وجه الصحة هو أن الأمر له عليه السلام أمر لأمته فيما لم يكن خاصاً له عليه السلام أو الأمر بالذكر أيضاً عام.

قوله: (أو اعتراض معطوف على مقدر تقديره توبوا إليه واتخذوا) أي جملة معترضة ومع ذلك معطوف على مقدر تقديره ثوبوا إليه واتخذوا وفي الحقيقة ذلك الاعتراض صفة لذلك المحذوف فلما حذف المعطوف عليه وأقيم المعطوف مقامه نسب الاعتراض إلى المعطوف وإلا فالاعتراض والعطف لا يجتمعان في جملة واحدة معاً والجملة الاعتراضية قد تقع بالواو مثل قوله:

إن الثمانين وبلغتها قد أحوجت سمعي إلى ترجمان

وبالفاء أيضاً كقوله واعلم فعلم المرء ينفعه أن سوف الخ وتقع كثيراً بدونهما ونكتة

---

(١) أي حال من فاعله أي قلنا أي قائلين لهم والأول هو الظاهر.

الاعتراض هي أن ملاحظة ثوبوا وهو في الحقيقة معترضة لأن الارتباط مع الجملة السابقة أظهر مع التشويق إلى ذلك الثوب.

قوله: (على أن الخطاب لأمة محمد عليه السلام وهو أمر استحباب) على أن الخطاب متعلق بالوجهين الأخيرين أي خطاب واتخذوا على الوجهين الأخيرين له عليه السلام ولأمته خاصة دون جميع الناس ولم يذكر النبي عليه السلام لظهور أنه أصل في الخطاب ولم يرض بيان اندراجه مع بيان أن الخطاب لأمته وأما على الأول فالخطاب للناس جميعاً لأن المعنى كما عرفت وقلنا لهم أي للناس وأما على الأخيرين فالكلام منقطع عن الناس فلا جرم أنه خطاب لأمة محمد عليه السلام ومحتمل أن يكون المعنى على أن الخطاب حينئذ يجوز لأمة محمد عليه السلام خاصة كما يجوز أن يكون لجميع الناس وأما في الاحتمال الأول فلا مساغ لتخصيص الخطاب لأمة نبينا عليه السلام وهو أمر استحباب دون وجوب بدليل الآية الدالة على جواز الصلاة والتولية شطر المسجد الحرام في أي المكان اتفق بلا تفرقة[١] بين الصلاة المفروضة وغيرها وهذا على تقدير حمل مصلى على معناه الظاهري وهو موضع الصلاة ومن في من مقام تبعيضية[٢].

قوله: (ومقام إبراهيم الحجر الذي فيه أثر قدميه عليه السلام) المقام بالفتح موضع القيام وهو الحجر الذي فيه أثر قدميه عليه السلام وهو الحجر الذي وضعته زوجة إسماعيل عليه السلام تحت قدم إبراهيم عليه السلام حين غسلت رأسه فوضع إبراهيم عليه السلام رجله عليه وهو راكب فغسلت إحدى شقي رأسه ثم رفعته من تحته وقد غاصت رجله في الحجر فوضعته تحت الرجل الأخرى فغاصت رجله الأخرى فجعله الله تعالى من معجزاته يروى أنه كان أثر أصابع رجليه بينا فاندرس من كثرة المسح وهذا قول الحسن والربيع بن أنس وقتادة أو الحجر الذي كان يبني البيت وإسماعيل يناوله الحجارة ويقولون ﴿ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم﴾ [البقرة: ١٢٧] فلما ارتفع البنيان وضعف إبراهيم عليه السلام عن رفع الحجارة قام على حجر فهو مقام إبراهيم عليه الصلاة والسلام كما روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كذا في اللباب وهذا الأخير هو المنفهم من كلام المصنف والملائم للسوق حيث إن الكلام في شرح أحوال البيت حتى نقل عن روضة الأحباب هذا قول جميع المفسرين.

قوله: (أو الموضع الذي كان فيه حين قام عليه ودعى الناس إلى الحج أو رفع بناء

قوله: والموضع الذي كان فيه أي كان فيه الحجر حين قام إبراهيم عليه السلام ودعى الناس فالمستكن في كان ضمير الحجر لا ضمير إبراهيم وهو المفهوم من عبارة الكشاف.

---

(١) ونزول الآية بعد سؤال عمر رضي الله تعالى عنه يشعر بوجوب أن يختار مقام إبراهيم بالصلاة فيه لكن الإجماع يدفعه.

(٢) وقيل بمعنى في وقيل زائدة في الإثبات كما هو مذهب الأخفش وكلاهما ضعيفان.

البيت الذي هو موضعه اليوم) أشار إلى أن مقام إبراهيم يطلق على أمرين أحدهما الحجر المذكور وثانيهما الموضع الذي كان فيه الحجر قوله حين قام عليه يحتمل أمرين أحدهما قيامه عليه حين دعى الناس إلى الحج وثانيهما قيامه عليه حين رفع بناء البيت كما مر تفصيلة والأول[١] رواية أخرى غير ما ذكر وروي أن إبراهيم عليه السلام صعد أبا قبيس فقال يا أيها الناس حجوا بيت ربكم فأسمعه الله من في أصلاب الرجال وأرحام النساء فيما بين المشرق والمغرب ممن سبق في علمه أن يحج كذا ذكره المصنف في سورة الحج في تفسير قوله تعالى ﴿وأذن في الناس بالحج﴾ [الحج: ٢٧] الآية فحينئذ ذلك الحجر في جبل أبي قبيس حين الدعوة ثم نقل إلى الموضع الذي هو موضعه اليوم والقول الثاني لا تكلف فيه فعلم منه أن مقام إبراهيم في الحقيقة الحجر المذكور وكان إذا وطئه يلين ويصير كالطين معجزة له وإطلاقه على المحل توسعاً ومجازاً شائع بعلاقة الحلول وحصول الحجر فيه ولهذا قال وهو موضعه اليوم.

قوله: (روي أنه عليه الصلاة والسلام أخذ بيد عمر رضي الله تعالى عنه وقال له هذا مقام إبراهيم) روي الخ. بيان لشأن[٢] النزول أخرجه أبو نعيم في الدلائل من حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما وفي هذه الرواية تصريح إلى أن المراد بمقام إبراهيم الموضع الذي فيه الحجر لا الحجر نفسه والمذكور في السنة الفقهاء هو الموضع فهو مجاز متعارف ملحقاً بالحقيقة والحجر إطلاق المقام عليه حقيقة مهجورة ملحق بالمجاز والدليل عليه أنه لو سئل مكي عن مقام إبراهيم لا يجيب إلا بذلك الموضع والمراد بالموضع الموضع الذي استقر فيه الآن وهو معلوم فلا يضره كون موضعه متعدداً حين قام إبراهيم لبناء البيت فإنه مواضع متعددة في حوالي البيت وكذا الكلام إذا كان المراد به الحجر الذي قام عليه ودعا الناس أو الحجر الذي اعتمد عليه برجله حين غسلته زوجة إسماعيل عليه السلام فأينما وقع استقراره من المواضع سرى إليه البركة منه سواء كان موضع الغسل أو موضعاً آخر في حوالي البيت وسواء كان موضعه حال قيامه عليه أولاً فالاعتبار الموضع الذي استقر فيه الآن كما عرفت وأيضاً اندفع الإشكال بأنه كيف يمكن رفع البناء حين القيام عليه حال كونه في موضعه اليوم فإنه بعيد عن الحجر الأسود سبعة وعشرين ذراعاً والمصنف روّح الله روحه أشار إلى مجموع ذلك بقوله وهو موضعه اليوم ولله دره حيث أوجز وأجاد وأنحل

قوله: هو موضعه اليوم أي وهو موضعه الأول اليوم أي موضع الحجر الذي كان فيه حين قام إبراهيم عليه هو الذي الحجر موضوع فيه اليوم.

---

(١) والحاصل أن الحجر الذي فيه أثر قدمه عليه السلام أما الحجر الذي وضعته زوجة إسماعيل عليه السلام تحت قدمه أو الحجر الذي قام عليه إبراهيم عليه السلام في وقت رفع بناء البيت وقد مر تفصيلهما في أصل الحاشية والمص زاد فقال الحجر الذي قام عليه حين دعى الناس إلى الحج.

(٢) قال شهاب رواه ابن مردويه عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما.

أيضاً ما قيل إن هذا مخالف لما في فتح الباري من أنه كان المقام أي الحجر من عهد إبراهيم عليه السلام لزيق البيت إلى أن أخره عمر رضي الله تعالى عنه إلى المكان الذي هو فيه الآن أخرجه عبد الرزاق في مصنفه بسند قوي ولفظه أن المقام كان في زمن النبي عليه السلام وفي زمن أبي بكر رضي الله تعالى عنه ملتصقاً بالبيت ثم أخره عمر رضي الله تعالى عنه وفي رواية حوله رسول الله عليه السلام فإنه يدل على تغاير الموضعين سواء كان المحول رسول الله عليه السلام أو عمر رضي الله تعالى عنه لكن إذا كان المحول عمر رضي الله تعالى عنه يلزم أن يكون مقام إبراهيم عليه السلام غير مقامه وقت النزول ولا يخفى فساده فالصواب كون المحول الرسول عليه السلام وإن ضعفه بعض المحشيين بأن سنده ضعيف وسند عمر قوي فليتأمل[١].

قوله: **(فقال عمر أفلا نتخذه مصلى)** أي ألا نعظمه فنتخذه مصلى وفي الكشاف يريد أفلا نؤثره لفضله بالصلاة فيه تبركاً به وتيمناً بموطىء قدم إبراهيم وفيه دليل على أن التبرك بآثار الأنبياء والأولياء والصلحاء يتوقف على السمع فالتقبيل بالحجر الذي يظن أن فيه أثر قدم رسول الله مطلوب روايته من الثقات على أن ثبوته في نفسه ليس بمتيقن فالاحتراز عنه حسن وما روي هنا مؤيد لما قلنا **(فقال لم أؤمر بذلك فلم تغب الشمس حتى نزلت)**.

قوله: **(وقيل المراد به الأمر بركعتي الطواف لما روى جابر أنه عليه الصلاة والسلام لما فرغ من طوافه عمد إلى مقام إبراهيم فصلى خلفه ركعتين وقرأ ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾** [البقرة: ١٢٥] **وللشافعي رحمه الله تعالى في وجوبهما قولان)** أخرجه مسلم عنه وللشافعي في وجوبهما أي ركعتي الطواف قولان أصحهما أنه ليس بواجب بل مندوب وعند أبي حنيفة هما واجبتان بعد كل أسبوع عند المقام أو حيث تيسر من المسجد مرضه لأنه تقييد لمصلى بصلاة مخصوصة بلا دليل وإبقاء العام على عمومه واجب ما لم يصرف عنه صارف وقراءته عليه السلام هذه الآية حين أداء ركعتي الطواف لا يقتضي تخصيصه بهما ومع ذلك كون الوجوب مصروفاً إلى ركعتي الطواف متعين.

قوله: **(وقيل مقام إبراهيم الحرم كله وقيل مواقف الحج)** واتخاذها مصلى أن يدعو فيها ويتقرب إلى الله تعالى فح معنى مقامه غير ما مر من أن المراد منه أنه أسكن ذريته فيه نقل عن النخعي والأمر أيضاً للاستحباب فإن أداء العبادات في الحرم مندوب لمن تيسر ولو

قوله: واتخاذها مصلى أن يدعى فيها فعلى هذا يكون المراد بالصلاة التي تضمنها معنى مصلى معنى الدعاء أي مدعى يدعا فيها لا معنى الصلاة المصطلح عليها شرعاً فيكون مجازاً على اصطلاح أهل الشرع وحقيقة عند أهل اللغة.

---

(١) لعل وجهه أن كلام الشيخين ظاهر في عدم التحويل والقول بأن هذا مخالف لما فتح الباري ليس بأولى من عكسه بأن يقال بأن ما في فتح الباري مخالف لما في الكشاف والقاضي وما رواه خبر واحد.

أريد التوجه إليه فالأمر للوجوب كما للآفاقي مرضه لكونه مخالفاً لما اشتهر[١] إذ المقام كان حقيقة عرفية في موضع الحجر اليوم وقيل المراد به موافق الحج عرفة ومزدلفة والجمار وضعفه ظاهر مما مر.

قوله: (وقرأ نافع وابن عامر واتخذوا بلفظ الماضي عطفاً على جعلنا) هذا العطف غير حسن عند من اشترط اتحاد المسند والمسند إليه بين المتعاطفين ووجه حسنه أن الغرض بيان أحوال البيت والجعل المذكور والاتخاذ المزبور من الأحوال المختصة به وإنما قال جعلنا احترازاً عما قيل إنه عطف على إذ جعلنا فإنه ح يحتاج إلى تقدير إذ أي وإذ اتخذوا فيكون الكلام جملتين وأما على ما اختاره فيكون الكلام جملة واحدة فإنه معطوف على جعلنا المجرور بإذ تقديراً فما اختاره لسلامته عن الحذف أولى ولم يلتفت إلى ما قاله أبو البقاء من أنه معطوف على محذوف تقديره فثابوا واتخذوا لأن التقدير خلاف الظاهر لكن اتحاد المسندين متحقق واختياره مستحسن.

قوله: (أي واتخذ الناس مقامه) أي مقام إبراهيم.

قوله: (الموسوم به) أي المعروف به فالمقام مجاز عن المحل المنسوب إليه.

قوله: (يعني الكعبة قبلة يصلون إليها) معنى مصلى لكن لا لكونه محلاً للصلاة بل لكونه متوجهاً إليه في الصلاة فيكون مصلى مجازاً فيه بعلاقة القرب والمجاورة بالنسبة إلى بعض المصلين وأما تسمية مقام إبراهيم فلاشتماله ذلك المقام فيكون تسمية الكل باسم الجزء ففي هذه القراءة حمل المقام والمصلى على معنى غير معناهما في القراءة الأولى أعني قراءة واتخذوا بصيغة الأمر ومعناهما فيها خال عن التكلف ولهذا قدمها وجعلها أصلاً.

قوله: (أمرناهما) العهد أصل وضعه لما من شأنه أن يتعهد ويراعي كالوصية واليمين مثلاً فالظاهر أن العهد هنا مجاز عن معنى الوصية وهذا معنى ما قيل العهد الموثق وإذا عدي بإلى كان معناه الوصية كذا في التاج ولما كان هذا التوجيه بطريق الأمر فسره بالأمر ولما كان الأمر متعدياً بنفسه قال أمرناهما بدون لفظة إلى وقيل بالتضمين أو جعل العهد بمعنى الوحي وهذا الأخير لا يبعد أن يكون مراد المص إذ الأمر لا يكون إلا بالوحي وكون إبراهيم عليه السلام هو النبي في ذلك الوقت دون إسماعيل عليه السلام لا يضر لأن الأمر

قوله: أي واتخذ الناس مقامه الموسوم به أي واتخذ الناس المقام الموسوم بمقام إبراهيم وهو الكعبة قبلة أي اتخذوا ذلك المقام قبلة يصلون إليها وسبب العدول عن صيغة الأمر إلى لفظ الخبر للدلالة على سرعة امتثالهم للمأمور به كأنهم أمروا باتخاذ مصلى وامتثلوا فأخبر عن امتثالهم كما أنه هو النكتة في فأتمهن إذا فسرت الكلمات بالأوامر والنواهي فكأنه أي إبراهيم عليه السلام أتى بجميع ما أمر به وانتهى عن جميع ما نهى عنه فأخبر الله تعالى عن ذلك بقوله فأتمهن أي قال فأتمهن.

---

(١) وفيه حمل المصلي على الصلاة إليه ولا يساعده اللغة لأنه اسم مكان بمعنى الصلاة فيه.

لإبراهيم[1] بالذات ولإسماعيل بالواسطة والأمر كذلك في صورة حمل العهد على الوصية.

قوله: (بأن طهرا) إشارة إلى أن الجار محذوف بناء على أن حذفه في مثله قياس وإنما احتيج لأنه مأمور به وهذا على تقدير كون أن مصدرية فح لا يبقى معنى الأمر فيكون المراد مصدره مثل دخوله على الخبر والمعنى وأمرناهما بتطهيرهما بيتي وله توجيه آخر[2] وما ذكرناه مختار المص كما أوضحه في سورة يونس في تفسير قوله تعالى[3] **﴿وأن أقم وجهك للدين﴾** [يونس: ١٠٥] الآية.

قوله: (ويجوز أن تكون مفسرة لتضمن العهد معنى القول) أي لتحقق شرطه وهو وقوعه بعد معنى القول لتضمن العهد الذي بمعنى الأمر معنى القول دون حروفه فح الأمر باق على معناه فإنه تفسير أمرنا وكلمة أن بمنزلة لفظ أي والمعنى أمرناهما بقولنا طهرا بيتي وفي مثله جوز كون أن مخففة في بعض المواضع.

قوله: (يريد طهراه من الأوثان والأنجاس ومما لا يليق به) فتكون الطهارة حسية لكنه من قبيل ضيق فم البئر أي طهرا في أول الأمر وأبنياه طاهراً منها.

قوله: (أو أخلصاه للطائفين حوله) أخلصاه فتكون الطهارة معنوية والمعنى أي أخلصاه للطائفين وخصاه بهم بحيث لا يأتيه غيرهم من أهل الشرك والريب ولا يزاحمهم فيه فاللام في الطائفين خ للاختصاص وعلى الأول للغاية دون الصلة كما في الثاني ولا ينافيه وجود المشركين فيه بعدهما لأن الأمر قد تم في وقتهما وقد أتم الله تعالى مقتضى هذا الأمر بالرسول المحترم صلى الله تعالى عليه وسلم حيث طهر الحرمين الشريفين عن الأوثان والأنجاس إلى يوم الميعاد: **﴿والله رؤوف بالعباد﴾** [البقرة: ٢٠٧].

قوله: (المقيمين عنده أو المعتكفين فيه) المقيمين عنده أي بالتوحيد والطاعات

قوله: ويجوز أن يكون أن في **﴿أن طهرا﴾** مفسرة فح لا يكون بتقدير الباء بخلاف الأول فإن أن على ذلك مصدرية وكثيراً حذف الجار عن أن وأن ويجوز أن يدخل أن مصدرية على الأمر والنهي عند الجمهور ولم يجوزه الزمخشري أو اخلصاه للطائفين أي أو اخلصاه لمن يطوف ويقيم ويعتكف ويصلي فيه بحيث لا يغشيه غيرهم فعلى هذا جعل من عدا المذكورين كأنه بمنزلة الإرجاس بقرينة كونه متعلق التطهير.

---

(١) ويؤيده تخصيص الأمر بإبراهيم عليه السلام في سورة الحج في قوله تعالى: **﴿وإذ بوأنا لإبراهيم عليه السلام مكان البيت أن لا تشرك بي وطهر بيتي﴾** [الحج: ٢٦] الآية.

(٢) كأن يقال التقدير بأن قلنا لتكون داخلة على الخبر.

(٣) قال المص هناك وان أقم عطف على أن أكون غير أن صلة أن محكية بصيغة الأمر ولا فرق بينهما في الغرض لأن المقصود وصلها بما يتضمن معنى المصدر ليدل عليه وصيغ الأفعال كلها لذلك سواء الخبر منها والطلب والمعنى وأمرت بالاستقامة في الدين انتهى فأشار إلى تجرد الأمر عن معنى الأمر وكذا النهي مجرد عن معنى النهي تجرد الصلة الفعلية عن معنى المضي والاستقبال.

والتفريد يقال عكف على الشيء عكوفاً أي قام مواظباً وكلّ من المجاور عنده والمعتكف مقيم مواظب وإنما قال المقيمين عنده لأن المقيم مقيم في حوله وأطرافه لا فيه وأما المعتكف فهو مقيم فيه نفسه فلذا قال فيه.

قوله: (أي المصلين جمع راكع وساجد) أشار به إلى أنه من قبيل حلو حامض والحاصل أن التعدد في اللفظ فقط فلذا ترك العطف لأن المصلين جامعون للركوع والسجود وأيضاً هما مجاز بذكر الجزء الأعظم الذي ينتفي الكل بانتفائه وأريد الكل وفيه دليل على أن صلواتهما مشتملة على الركوع والسجود وأن الركوع مقدم كما في شرعنا بخلاف صلاة اليهود.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَـٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۖ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٢٦﴾﴾

قوله: (﴿وإذ قال إبراهيم﴾) عطف على ﴿وإذ جعلنا﴾ إما بالذات أو بعامله المضمر شروع في بيان مناجاته عليه السلام إثر بيان أمرهما بتطهير البيت.

قوله: (يريد البلد) أي الإشارة بهذا إلى البلد فالمفعول الثاني بلد باعتبار وصفه فمحط الفائدة الوصف فلا إشكال باتحاد المفعولين هذا إن دعائه عليه السلام بعد كون الوادي بلداً كما يدل عليه جعل البلد معرفاً في سورة إبراهيم وهو قوله تعالى ﴿رب اجعل هذا البلد آمناً﴾ [إبراهيم: ٣٥] فتكون الدعوتان بعد ما صار الوادي بلداً ووجه التنكير هنا ح للمبالغة في الأمن كقوله كان اليوم حاراً أي كاملاً في الحرارة على أن التنكير للتفخيم وفي سورة إبراهيم لم يرد المبالغة فجعل البلد معرفاً باللام والنكتة مبنية على الإرادة.

قوله: (أو المكان) أي الإشارة إلى المكان الذي لم يكن بلداً بعد فيكون السؤال ح كون المكان بلداً آمناً وعلى الأول كون البلد آمناً لحصول البلدية فيكون دعاؤه عليه السلام مرتين طلب في المرة الأولى كون الوادي بلداً آمناً فاستجيب له في شأن البلدية وتأخر الاستجابة في حق الأمنية لحكمة دعت ولمصلحة اقتضت ثم كرر السؤال حيث استجيب له الدعوة الأولى وطمع الإجابة من الكريم المولى ومن حق الكريم أن لا يخيب من أطمعه فسأل بالتضرع والابتهال وقال ﴿رب اجعل هذا البلد آمناً﴾ [إبراهيم: ٣٥] بالتعريف كأنه قيل رب اجعل هذا البلد الذي جعلته بلداً بدعائي وسؤالي آمناً بلطفك وإحسانك كما أحسنت أولاً ففيه تنبيه على أنه ينبغي للداعي أن لا يفتر عن السؤال بعدم إجابة مسؤوله في الحال لأن في التأخير خيراً استأثر في علم الملك المتعال.

قوله: يريد البلد أو المكان وتقديرهما لا يخلو عن تكلف والأولى أن يكون المشار إليه بهذا البيت المذكور في قوله عز وجل: ﴿وإذ جعلنا البيت﴾ [البقرة: ١٢٥] أو في قوله سبحانه: ﴿أن طهرا بيتي﴾ [البقرة: ١٢٥] مع ما يتصل به من الأرض من موضع مكة شرفها الله.

قوله: (ذا أمن كقوله ﴿في عيشة راضية﴾ [الحاقة: ٢١] أو آمنا أهله) أي آمنا[١] من صيغ النسب ثم أوضحه بقوله كقوله تعالى ﴿في عيشة راضية﴾ [الحاقة: ٢١] لما لم يكن الأمن قائماً بالبيت كما أن الرضاء لم يكن قائماً بالعيشة حمل آمنا على النسبة لملابسة الأمن به لحصوله فيه وأما إذا جعل الأمن صفة لأهله أي سكانه على أن نسبته إلى البلد مجاز عقلي فهو اسم فاعل لا اسم منسوب وإليه أشار بقوله أو آمنا أهله وتنوينه للتكثير فيفيد المبالغة في الأمن بسبب التنوين وإن لم يكن مفيداً لها بالصيغة وفي الجاربردي[٢] وقسم لمن يلابس لجواز الشيء لا على صيغة التكثير كفاعل مثل تامر ولابن انتهى. ولا يلزم من عدم كونه على صيغة التكثير عدم التكثير حصوله من أمر آخر كالتنوين هنا مثلاً.

قوله: (كقولك ليل نائم) إشارة إلى أن إسناد آمنا إلى البلد من قبيل ما هو للحال إلى المحل.

قوله: (وارزق أهله من الثمرات) من أنواعها فالجمع بالنظر إلى الأنواع[٣] لا إلى الأشخاص بأن تجعل بقرب منه قرى يحصل فيها ذلك أو بأن يجيء إليه من الأقطار والأطراف وقد استجيب له حتى تجتمع فيه الفواكه الربيعية والصيفية والخريفية في يوم واحد روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنها كانت في أرض فلسطين فلما دعا إبراهيم عليه السلام بهذه الدعوة رفعها الله تعالى فوضعها حيث وضعها رزقاً للحرم وعن الزهري أنه تعالى نقل قرية من قرى الشام فوضعها بالطائف لدعوة إبراهيم عليه السلام.

قوله: كقوله ﴿في عيشة راضية﴾ [الحاقة: ٢١] يعني أن الأمن أسند إلى المفعول مجازاً مع أنه للفاعل حقيقة لأن البلد مأمون فيه وقد جعل آمناً مبالغة في تلبس فعل الأمن به كما أن العيشة مرضية قد جعلت راضية مبالغة في تلبس فعل الرضى بها ويجوز أن يكون راضية من باب النسب أي من إضافة الذات إلى الصفة بمعنى ذات رضى وإلا من بمعنى ذات أمن كلابن وتامر.

قوله: أو آمنا أهله حذف الأهل وأسند الأمن إلى محله مبالغة في تلبس الفعل بمكان فعل هو فيه والفرق بينه وبين الوجه الأول أن المبالغة في الوجه الأول نشأت من شدة تلبس الفعل بالمفعول وفي هذا الوجه من شدة تلبس الفعل بمكان الفعل فالتجوز في الأول إنما هو في إسناد الفعل إلى المفعول وجعله فاعلاً وهنا في إسناده إلى مكان الفعل بادعاء أنه فاعل كما في قولك ليل نائم أهله حذف الأهل وأسند فعل النوم إلى الليل مبالغة في تلبس النوم بزمان الليل فكان الليل كأنه نائم.

---

(١) وفاعل أعني آمنا هذا ليس بجار على الفعل وإنما هو اسم صيغ لذي الشيء ألا يرى أنك لا تقول تمر في تامر فكذلك لا تقول أمن البلد أمنا فتأمل.

(٢) تمامه الكلمات التي تشابه المنسوب قسمان قسم لمن يكثر ملابسة الشيء أو كان شيء من هذه الأسماء صنعته أو معاشاً يداومه وهو على فعال بالتضعيف لأن التضعيف للتكثير نحو بتات لعامل القرب ورابعها والبت والطيلسان وقسم ما ذكر في أصل الحاشية.

(٣) فإن اللفظ قد يجمع بالنظر إلى أنواعه دون أشخاصه لقلة جدوى كونه جمعاً بالنسبة إلى الأشخاص.

قوله: (أبدل من آمن بالله بدل البعض للتخصيص) وجه الإبدال لإفادة زيادة التقرير لأن المتبوع مشتمل في بدل البعض على التابع إجمالاً فكأنه مذكور أولاً ولإفادة التوضيح أيضاً والتفسير أيضاً لما فيه من التفصيل بعد الإجمال وأما التخصيص فلا يعدونه من نكتة الإبدال والكشاف ساكت عن هذا على أن فيه نوع مصادرة لأن كونه بدل البعض معنى التخصيص ومعنى التخصيص أي تخصيص الدعاء بالمؤمنين إظهاراً لشرف الإيمان وأنه سبب للخصب والرخاء ودفع الضرر والبلاء وترغيب لقومه في الإيمان وزجر عن الكفر والطغيان.

قوله: (عطف على من آمن والمعنى وأرزق من كفر) أي عطف التلقين قال تعالى تعليماً لإبراهيم عليه السلام كأنه قال قل وارزق ومن كفر فإنه مجاب أيضاً وما ذكر من أن المعنى وارزق بلفظ المتكلم تقرير للمعنى لا تقدير للفظ نقل عن النحرير التفتازاني أنه قال والذي يقتضيه النظر الصائب أن يكون هذا معطوفاً على محذوف أي ارزق من آمن ومن كفر أيضاً بلفظ الخبر واجعلني إماماً وبعض ذريتي بلفظ الأمر فيحصل التناسب ويكون المعطوف والمعطوف عليه مفعولاً واحداً انتهى. وهذا يخالف ما سبق في تفسير قوله تعالى ﴿ومن ذريتي﴾ [البقرة: ١٢٤] حيث قال هناك ولم يجعله بتقدير أمر أي واجعل بعض ذريتي احترازاً عن صورة الأمر وإن تكلمنا عليه بأن عامة الدعاء بصيغة الأمر فأنطق الله الحق هنا من حيث لا يشعر.

قوله: (قاس إبراهيم عليه السلام الرزق على الإمامة) فنبه سبحانه على أن الرزق رحمة دنيوية تعم المؤمن والكافر بخلاف الإمامة والتقدم في الدين وجه القياس أن الرزق موهب إلهي كالإمامة فخص سؤاله بالمؤمنين فنبه سبحانه وتعالى على الفرق بينهما المانع

قوله: للتخصيص أي أبدل هو منه لتخصيص أهل الإيمان منهم بدعاء حصول الرزق لهم دون من عداهم من أهل الكفر.

قوله: عطف على من آمن وهذا كما في قول إبراهيم عليه السلام ومن ذريتي عطف تلقين أي قال الله تعالى وارزق من كفر أي وقل وارزق من كفر فأنا استجيب دعاءك وسبب تخصيص إبراهيم عليه السلام أهل الإيمان بدعاء حصول الرزق لهم وإخراج الباقين عنه أن إبراهيم عليه السلام لما علم من الآية المتقدمة أن عهد الإمامة لا ينال الظالمين قاس الرزق على الإمامة فظن الرزق لا ينال الظالم والكافر ظالم ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ فرد الله تعالى ذلك بعطف التلقين بقوله ومن كفر دلالة على أن قياسه ذلك قياس مع الفارق وفي الكشاف فإن قلت لم خص إبراهيم عليه السلام المؤمنين حتى رد عليه قلت قاس الرزق على الإمامة فعرف الفرق بينهما لأن الاستخلاف استرعاء يختص بمن ينصح للمرعى وأبعد الناس عن النصيحة الظالم بخلاف الرزق فإنه قد يكون استدراجاً للمرزوق وإلزاماً للحجة له والمعنى وارزق من كفر فأمتعه والأولى أن يقال العطف في ومن كفر عطف تلقين وفي قوله ومن ذريتي إنه كعطف التلقين رعاية للأدب لأن كون الملقن لإبراهيم هو الله سبحانه وتعالى أولى من عكسه.

من القياس وهو أن الرزق رحمة دنيوية محضة غير مختصة بالمؤمنين بل يعم الكافرين قال تعالى ﴿ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة﴾ [الزخرف: ٣٣] الآية فانظر في أنه تعالى أشار بهذا النظم الشريف إلى أن النعم الدنيوية مع عمومها للكافرين يكون حظهم منها أوفر وأكثر من المؤمنين لا سيما المطيعين لكن مثل هذا مع غاية وضوحه نسبته إلى سيدنا إبراهيم عليه السلام لا يخلو عن كدر فالأولى أن يقال إنه لما كان المؤمنون أولياء الله تعالى والكافرون أعداءه تعالى كان ينبغي أن يخص الدعاء بالرزق بالمؤمنين ولما كان نعمه تعالى عاماً للأولياء والأعداء جعل تعالى الكافرين معطوفاً على المؤمنين[١] وقيل الأحسن أن يقال إنه تعالى لما قال ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ [البقرة: ١٢٤] احترز إبراهيم عليه السلام من الدعاء لمن ليس مرضياً عنده فأرشده الله تعالى إلى كرمه الشامل انتهى. وفيه ما فيه[٢] أيضاً وأما قول من قال إنه عليه السلام أبى عن تعميم الدعاء للكفار لأن الكافر لا يدعي له بل يدعي عليه فليس في موقعه لأنه ليس بكلي[٣] قوله عليه السلام اللهم اشدد وطأتك على مضر بناء على ما صدر عنهم من الأذية المفرطة وكذا قول موسى عليه السلام ﴿ربنا اطمس على أموالهم﴾ [يونس: ٨٨] الآية فإنه بعد اليأس التام ألا يرى أنه عليه السلام دعا لهم اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون وفي رواية اللهم اغفر الخ. وكذا دعا إبراهيم عليه السلام لأبيه بقوله واغفر لأبي ونظائره كثيرة نعم دعاؤهم للكفار بحصول مراماتهم الدنيوية والسؤال بتوسيع الرزق لهم غير منقول وعن هذا أبى عليه السلام عن الدعاء لهم بالرزق وخص الدعاء بالمؤمنين لكن الله تعالى تصرف في ملكه حيث يشاء على مقتضى حكمته فجعلهم معطوفاً عليهم كما مر بيانه.

قوله: (أو مبتدأ متضمن معنى الشرط فأمتعه قليلاً خبره) أي لفظة من موصولة متضمن معنى الشرط فدخلت الفاء في خبره وهو قوله تعالى ﴿فأمتعه﴾ [البقرة: ١٢٦] الآية أو هي اسم شرط وجملة فأمتعه جواب الشرط والجزاء إذ كان مضارعاً مثبتاً يصح اقترانه بالفاء نص عليه ابن الحاجب كما قيل فلا حاجة إلى تقدير أنا لتكون الجملة إسمية أي فأنا أمتعه إلا أن يكون استحساناً ولما كان فيه نوع تكلف اختار المص كونه خبراً تزييفاً

---

(١) لأنه تصرف في ملكه كيف يشاء لكن ليس للعبد لاسيما للمقربين أن يدعو لمن ليس له انقياد أمره تعالى في مثل هذا الأمر وأما الدعاء بالهداية فوارد حسن فلذا قيد بقوله في مثل هذا الأمر.

(٢) إذ كرمه الشامل معلوم له عليه السلام وأيضاً الاحتراز عن الدعاء لمن ليس مرضياً له تعالى لا دخل فيه لقوله تعالى: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ فإن الاحتراز المذكور معلوم حسنه فالأولى الاكتفاء بقوله احتراز عن الدعاء لمن ليس مرضياً عنده.

(٣) كيف لا وهم مبعوثون لإرشادهم واصلاحهم فكيف يقال لأن الكافر لا يدعى له بل يدعى عليه قال المص في تفسير قوله تعالى: ﴿فدعا ربه أني مغلوب فانتصر﴾ [القمر: ١٠] فانتقم لي منهم وذلك بعد يأسه منهم فقد روي أن الواحد منهم كان يلقاه فيخنقه حتى يخر مغشياً عليه فيضيق فيقول اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون انتهى وهذا شاهد على ما قلنا.

لما في الكشاف حيث قال ومن كفر فأنا أمتعه قال النحرير التفتازاني قدره ليصح الفاء ولما ساغ كونه خبراً فما الباعث إلى هذا التكلف.

قوله: (والكفر وإن لم يكن سبب التمتيع لكنه سبب تقليله) جواب سؤال بأنه كيف يكون الكفر سبباً للتمتع مع أنه مبغوض عنده تعالى قوله لكنه سبب تقليله فالسببية بالنسبة إلى القيد.

قوله: (بأن يجعله مقصوراً بحظوظ الدنيا غير متوسل به إلى نيل الثواب) فيه دفع لما يتوهم من أن تمتع الكفار أوفر من تمتع الأخيار فأشار إلى دفعه بأن المراد بالتقليل ليس بحسب العدد بل لكونه مقصوراً بحظوظ الدنيا غير متوسل به إلى الثواب وحسن المآب كالبهائم التي تأكل وتشرب بلا ملاحظة الحساب فلا إشكال بأن بعض الكفار أكثر مالاً وأولاداً من الأبرار.

قوله: (ولذلك عطف عليه) أي ولكونه مقصوراً على حظوظ الدنيا الخ. عطف عليه أي على قوله فأمتعه للتنبيه على أن تمتيعه إياهم يؤدي إلى عذابهم بالنار لصرفهم إلى غير ما خلق له ووضع له والمناسب لهذا العطف بالفاء لكن ذلك العذاب لتأخره عن التمتع بزمان طويل أوثر ثم على الفاء على أن ثم وإن لم تفد السببية لكنها لا تنافيها وقد تستفاد السببية بمعونة القرينة وإلى ذلك أشار بقوله لكفره وتضييعه الخ.

قوله: (أي ألزه إليه لز المضطر لكفره وتضييعه ما متعته به من النعم) نقل عن الطيبي أنه قال استعارة شبه حال الكافر الذي أدرّ الله عليه النعمة التي استدناه بها قليلاً قليلاً إلى ما يهلكه بحال ما لا يملك الامتناع مما اضطر إليه فاستعمل في المشبه ما استعمل في المشبه به قيل في الصحاح لزه يلزه لزاً إذا شده وألصقه أي ألصقه بعذاب النار مثل إلصاق المضطر في أنه لا يملك الامتناع عما اضطر إليه ففي قوله اضطره استعارة تبعية والظاهر أنه استعارة

قوله: لكنه سبب التقليلية والمعنى من كفر فأقلله في التمتع لأن المسبب هو تقليل المتاع الدنيوي لا نفس المتاع المقيد بالقلة فصح بهذا التأويل أن يقع أمتعه جواباً للشرط الذي من شرطه أن يكون جوابه مسبباً عنه وأما إذا كان ومن كفر من باب عطف التلقين فالظاهر أن يكون فأمتعه عطفاً على مقدر هو مع ساقته استئناف أو اعتراض واقع لبيان حال من كفر بعد دخوله المدعوين لهم بالرزق بالثمرات تقديره أرزقه فأمتعه قليلاً.

قوله: أي الزه إليه أي أشده والصقه وفي الكشاف وقرىء فأمتعه فاضطره فالزه إلى عذاب النار لز المضطر الذي لا يملك الامتناع مما اضطر إليه وفي قوله المضطر تمثيل شبه حال الكافر الذي لا يمكنه التخلص من النار بحال المضطر الذي لا يملك الامتناع عما اضطر إليه قال بعض شراح الكشاف وليت شعري الذي دعاه إلى التزام هذا التشبيه ولا معنى للاضطرار إلا الالجاء والكافر ملجأ إلى الوقوع في النار أقول لعل الداعي إلى ذلك أن في معنى الاضطرار اختيار المضطر بسبب إلجاء الملجىء شيئاً لا يريد لضرورة منعه عن حصول شيء يريده ولا اختيار للكافر في دخول النار فوجب المصير إلى التمثيل.

تمثيلية كما أشار إليه الطيبي إلا أن يقال إن مراد القيل استعارة تبعية مع الاستعارة التمثيلية كما اختاره المحقق التفتازاني في قوله تعالى ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾ [البقرة: ٥] الآية والحاصل أن الاضطرار هنا مجاز في أن يكون الفعل باختياره لكن بحيث لا يملك الامتناع عنه فإن الاضطرار بعدم الرضاء لا الاختيار في بعض المواضع كقوله تعالى ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد﴾ [البقرة: ١٧٣] فإنه حالة المخمصة يأكله باختياره إذ تركه مقدور له لكن لا بحيث يملك الامتناع عنه وإنما حمل على هذا المعنى المجازي للاضطرار دون الحقيقي له وهو كون الفعل صادراً بلا تعلق إرادته كمن ألقي عن السطح لأن الآيات الناطقة بورود الكفار على جهنم وإتيانهم إليها باختيارهم كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمراً﴾ [الزمر: ٧١] الآية وقوله تعالى ﴿وإن منكم إلا واردها﴾ [مريم: ١٧] الآية وغير ذلك والورود كائن بتعلق إرادته لكن بحيث لا يملك الامتناع عنه لا كمن ألقي عن السطح وأما قوله تعالى ﴿يوم يدعون إلى نار جهنم دعاً﴾ [الطور: ١٣] دعا ونحوه من قوله تعالى ﴿يوم يسحبون في النار على وجوههم﴾ [القمر: ٤٨] الآية وغير ذلك من الآيات الدالة على سلب الاختيار فقيل إنه في حق بعض الكفار جمعاً بين الآيات ولك أن تقول لما كان ذلك في حق بعض الكفار دون بعض والمعنى الأول كذلك في حق بعض الكفار دون بعض آخر فالمناسب أن يحمل الاضطرار على المعنى الحقيقي ويقال إنه من قبيل إسناد ما للبعض إلى الجميع لأنه إذا حمل على المعنى المجازي يكون أيضاً إسناد ما للبعض إلى الكل فالميل إلى المعنى الحقيقي وارتكاب ذلك التكلف أولى من عكسه حتى نقل أن البعض اختار حمل الاضطرار على معناه الحقيقي.

قوله: (وقليلاً نصب على المصدر أو الظرف) بمعنى تمتيعاً قليلاً فالمصدر أي المفعول المطلق في الحقيقة هو الموصوف المحذوف وكذا الكلام في النصب على الظرف أي زماناً قليلاً فإذا كان التمتيع وهو فعل الله تعالى قليلاً أو وقع في زمان قليل يكون التمتع وهو فعل العبد كذلك.

قوله: (وقرىء بلفظ الأمر فيهما على أنه من دعاء إبراهيم وفي قال ضميره) فيهما أي

قوله: وفي قال ضميره أي ضمير إبراهيم عليه السلام وهذه القراءة أي القراءة على لفظ الأمر قراءة ابن عباس فعلى هذا يكون الضمير في قال لإبراهيم قال ابن جني هذه القراءة تحتمل وجهين أحدهما وهو الظاهر أن يكون الفاعل في قال ضمير إبراهيم عليه السلام وحسن إعادة قال لأمرين أحدهما طول الكلام والآخر أنه انتقل من دعاء قوم إلى دعاء آخرين كأنه أخر في كلام آخر الثاني أن يكون الفاعل هو الله تعالى أي فأمتعه يا خالق يا رازق يخاطب بذلك نفسه كقول الأعشى:

وهل تطيق وداعاً أيها الرجل

وهذا يتصل بباب غريب لطيف وهو باب التجريد كأنه يجرد نفسه منها يخاطبها إلى هنا كلامه وعلى هذين الوجهين لا يكون العطف في ومن كفر للتلقين واضطره بكسر الهمزة كقوله:

وما أدري وسوف أخال أدري ... أقوم آل حصن أم نساء

في فأمتعه واضطره على أنه من دعاء إبراهيم عليه السلام وفي قال في قوله تعالى قال[١] ومن كفر ضميره أي ضمير قال على قراءة الأمر فيهما راجع إلى إبراهيم لا إلى الله تعالى كما في القراءة الأولى فح يكون المراد بمن كفر الكافرون الذين هم آذوه إيذاءً شديداً ولم يكن لهم قول رشيد لما عرف من أن الأنبياء عليهم السلام بعثوا لإرشاد الجاهلين وإيقاظ الغافلين فلما لم يحصل لهم يأس عن إيمانهم لم يدعوا على الكفار وأما كون المراد بهم من علم الله تعالى منهم أنهم لا يؤمنون بل يموتون على الكفر فلا يختص بقراءة الأمر بل يعم كلتا القراءتين وبهذا البيان اندفع إشكال بعض الأعيان حيث فيه قصور كيف والمناسب له عليه السلام طلب هداية لمن كفر لا طلب حتمهم على الضلالة انتهى وجه الاندفاع ظاهر مما قررناه من أن مثل هذا الدعاء بعد اليأس عن إيمانهم والدعوة إلى الإسلام في مدة وافرة وينصره قوله تعالى حكاية عن موسى: ﴿ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا﴾ [يونس: ٨٨] الآية وأن الظاهر أن المدعو عليهم ليسوا من ذريته عليه السلام بل الذين يؤذونه كما مر وإن قيل إنه من ذريته فوجهه أن إبراهيم عليه السلام أفرط في الغيظ لمن يأتي من ذريته كافراً ويتأذى منه نبيه فإن أولاد الأنبياء إذا كفروا يتبعونهم في الكفر فيكون كفرهم أشنع وبهذه الملاحظة يكون الدعاء على الغائب مستحسناً كما يكون الدعاء له حسناً بشرط السلوك إلى السيرة الحميدة والخصال المرضية.

قوله: **(وقرأ ابن عامر فأمتعه من أمتع)** من باب الأفعال من أمتع والفرق بين أمتع ومتع أن الثاني للتكثير فالقلة إن كانت صفة الزمان فلا منافاة وإن كانت صفة المصدر فالوجه أن كثرته في نفسه وقلته بالنسبة إلى ثواب الآخرة كذا قيل ولا يخفى ما فيه لأنه ليس لهم ثواب الآخرة حتى يعتبر القلة بالنسبة إليه واعتبار ثواب غيرهم في النسبة بعيد جداً وقد عرفت أن المراد بالقلة لكونه مقصوراً على حظوظ الدنيا غير متوسل به إلى ثواب العقبى وإن كان التمتع كثيراً في نفسه وفي الأزمنة المتطاولة فلا منافاة أصلاً سواء كانت القلة صفة للزمان أو للمصدر على أن قلة أحدهما تستلزم قلة الآخر في الأغلب.

قوله: **(وقرىء فنمتعه ثم نضطره واضطره بكسر الهمزة من يكسر على حروف المضارعة)** بصيغة المتكلم مع الغير ولا يجري فيهما قراءة الأمر.

قوله: **(وأطره بإدغام الضاد وهو ضعيف)** وفي الكشاف وقرأ ابن محيصن وأطره بإدغام الضاد في الطاء كما قالوا اطجع وهي لغة مردودة والمص تبعه فقال وهو ضعيف[٢]

---

(١) إعادة قال لوجهين طول الكلام والآخر أنه انتقل من دعاء قوم آخرين ولك أن تقول وهذا دعاء على الأشرار والأول دعاء للأبرار فكأنه كلام آخ.

(٢) وقيل وليس بصواب فإن هذه الحروف ادغمت في غيرها فأدغم أبو عمرو الراء في اللام في نغفر لكم والضاد في الشين في لبعض شأنهم والشين في السين في العرش سبيلاً انتهى فح يتم ما نقل عن سيبويه لكن القراء قد يأخذ ما هو غير الأفصح قال المص في سورة هود في قوله تعالى: **﴿ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك﴾** [هود: ٨١] ولا بدع أن يكون أكثر القراء على غير الأفصح.

وقيل ظاهر كلام سيبويه أنها ليست لغة مردودة ألا ترى إلى ما نقله عن بعض العرب مطجع في مضطجع وقال ومضطجع أكثر فدل على أن مطجعاً كثير.

قوله: (لأن حروف ضم شفر يدغم فيها ما يجاورها دون العكس) دليل على ضعف ذلك وإن سلم تمامية الدليل فما نقل عن سيبويه لا يدل على عدم مردودية تلك اللغة غايته أن ذلك الإدغام مسلك بعض العرب ولغة بعض العرب المذكور مردودة فكلام سيبويه والزمخشري متفقان لأن الكثير لو سلم استفادته من قوله أكثر ضعيف بالنسبة إلى الأكثر قوله ضم فعل ماض مجهول شفر بضم الشين وسكون الفاء واحداً أشفار العين وهي أطراف الأجفان التي ينبت عليه الشعر وهو الهدب كذا في الصحاح.

قوله: (المخصوص بالذم محذوف وهو العذاب) اللام في مثل هذا للعهد الذهني فيكون إشارة إلى فرد غير معين ابتداء فيصير معيناً بذكر المخصوص ولما لم يذكر هنا أشار المص إلى أنه محذوف وهو العذاب لكن الأولى أن يقال وهو النار إذ هي مأوى الكفار لكن قصد المبالغة فذكر العذاب فجعله نفس المصير وذهب بعضهم إلى أن اللام فيه للجنس أو للاستغراق ادعاء ومبالغة ثم قوله: ﴿وبئس المصير﴾ [البقرة: ١٢٦] جملة تذييلية مقررة لما قبلها وقيل الظاهر هذا عطف على ما سبق فهو مؤيد لرأي من جوز عطف الإنشاء على الإخبار بلا تأويل وهذا مرجوح فالأولى ما ذكر أو مأول بنحو وهو مقول في حقه بئس المصير حكاية حال ماضية حكاية الحال الماضية عند النحاة أن القصة الماضية كأنها عبر عنها في وقوعها بصيغة المضارع كما هو حقها ثم حكي تلك الصيغة بعد مضيها كذا قاله مولانا سعدي في أواخر سورة النون والنكتة استحضار حال البناء مع تضرعها في الدعاء لاستغرابه حيث اشتمل ذلك البناء أموراً خارقاً للعادة الدالة على كمال القدرة فالمعنى على المضي ولذا دخل عليه إذ المستعمل في نسبة ماضية وقع فيه أخرى وكون المعنى على المضي لا ينافي كونه حكاية حال ماضية بسبب التعبير عنها بالمضارع.

قوله تعالى: وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَـٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾

قوله: (حكاية حال ماضية والقواعد جمع قاعدة وهي الأساس) وهو أصل البناء

قال إخال بكسر الهمزة في صيغة التكلم.

قوله: ضم شفر الشفر وأحد اشفار العين وهي حروف الأجفان التي ينبت عليها الشعر وهو الهدب.

قوله: المخصوص بالذم الضمير الذي هو عبارة عن عذاب النار لكونه عائداً إليه تقديره وبئس المصير هو لأن المقام مقام الاضمار وليس مراده أن المحذوف لفظ العذاب.

قوله: حكاية حال ماضية والمقصود من ذلك الإرادة والتصوير وإلا فمقتضى الظاهر أن يقال وإذ رفع نصب إذا ما باذكر المقدر قبله فيكون مفعولاً به له أو بيقولان المقدر قبل قوله ﴿ربنا تقبل

فبكونه معبراً بأصله يكون مفرداً ولذا عبر المص عنه بالمفرد وباشتماله الأجزاء جعل جمعاً في النظم الجليل وفيه إشارة إلى أن كل قاعدة من القواعد أساس لأطراف الجوامع في الآفاق وقبلة لها فهي أساس معنوي لها كما أنها أساس حسي للبيت المعظم.

قوله: (صفة غالبة من القعود بمعنى الثبات) أي صارت بالغلبة التحقيقية اسماً غير محتاج إلى موصوف لا ذكراً ولا تقديراً كالاسم الجامد.

قوله: (ولعله مجاز من المقابل للقيام) أي القعود بمعنى الثبات مجاز من القعود المقابل للقيام بعلاقة الثبوت فإن القعود المقابل للقيام فيه ثبوت بالنسبة إلى القيام وإنما قال ولعله لعدم الجزم فيه لجواز الاشتراك وما قاله الراغب من أن القعود مقابل للقيام ثم جعل للثبات فقيل لأساس البيت قواعد فليس حجة على المص واختير الإطناب حيث قيل القواعد من البيت ولم يأت قواعد البيت تفخيماً لشأن القواعد أما أولاً فبالتعريف وأما ثانياً فبالإجمال والتفصيل كرضوان من الله بالنسبة وكونه إطناباً مما صرح به في المطول.

قوله: (ومنه قعدك الله) أي من القعود المقابل للقيام قعدك الله في الدعاء لأنه بمعنى أدامك الله وثبتك الله وهو دعاء استعملته العرب في القسم وهو مصدر منصوب على أنه مفعول مطلق لا مفعول به وقال المحقق التفتازاني في التوضيح قول صاحب الكشاف

منا﴾ [البقرة: ١٢٧] فيكون نصبه على النظر فيه أي يقولان وقت رفع إبراهيم القواعد من البيت ﴿ربنا تقبل منا﴾.

قوله: صفة غالبة أي صفة في الأصل لكن غلب استعمالها اسماً والتاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية لا لأن فيه موصوفاً مؤنثاً مقدراً فهي كالراوية البعير أو الحمار أو البغل الذي يسقى عليه قوله ولعله مجاز عن المقابل للقيام أي عن المعنى المقابل للقيام وهو القعود استعمل في الأساس مجازاً لأن في الأساس معنى الانخفاض من المناسب للقاعد.

قوله: ومنه قعدك الله أو ومن استعمال القعود للثبات قولهم قعدك الله على المصدر بكسر القاف أي اسأل الله أن يقعدك تقعيداً أي يثبتك فقعدك قائم مقام تقعيداً ورفعها البناء عليها أنت الضمير الراجع إلى الأساس لأنه بمعنى القاعدة وقوله هذا جواب سؤال مقدر كأنه قيل إذا فسرت القاعدة بالأساس وأساس البناء يكون على الأرض فكيف يرفع ما على الأرض فأجاب بوجوه الأول بأن المراد برفع الأساس لبناء عليها وإنما عبر عن البناء على الأساس بالرفع لأنه بني على الأس تنتقل هيئة الانخفاض إلى هيئة الارتفاع وليس المراد أن يرفع نفس الأساس من الأرض إلى فوق كما هو المتبادر من لفظ الرفع والثاني أن يراد بالقواعد سافات البناء فإن كل ساف قاعدة ما يوضع فوقه أي أساس لما يوضع فوقه والساف الصف من اللبن والطين فالجمع على الوجه الأول باعتبار ما تحت كل جدار من الجدران الأربع من الأساس قاعدة أخرى وعلى الثاني باعتبار كثرة السافات التي يوضع بعضها فوق بعض والثالث أن المراد بالرفع الرفع الرتبي لا المكاني ذكر في الكشاف وجه آخر وأن يكون المعنى وإذ يرفع إبراهيم ما قعد من البيت أي استوطأ يعني جعل هيئة القاعدة المستوطئة مرتفعة عالية بالبناء فقد روي أنه كان شيء من بناء البيت مستوطئاً فجاء إبراهيم ورفعه معنى استوطأ صار وطئاً أي منخفضاً وبالفارسية همو أرشد.

فاسأل الله أن يقعدك هو مصدر بحذف الزوائد في موقع المفعول المطلق لمحذوف على ما صرح به في المفصل لا في موقع المفعول به على ما ذهب إليه البعض ويشعر به عبارة الكتاب يعني الكشاف بل أن يقعدك تفسير لقعدك والمعنى قعدك الله تقعيداً أي سألته أن يحفظك فغرضه أن مراد صاحب الكشاف هذا المعنى لا أنه مفعول به على ما يشعر به قوله اسأل الله أن يقعدك فإنه صرح في المفصل بكونه مفعولاً مطلقاً وإلا لزم المنافاة بين كلاميه في كتابيه ولا يبعد أن يقال إنه أشار إلى الوجهين في كتابيه أو أشار إلى القولين في كتابيه ونظائره كثيرة وما في المفصل اختاره وما هنا جوزه أو ذهب البعض إليه وقيل معنى قعدك الله وإن لم يستعمل جعلتك قاعداً متمكناً بالسؤال من الله تعالى فلما ضمن قعد معنى السؤال تعدى إلى المفعول والأوضح أن يكون معناه اسأل الله تثبيتك ودوام عمرك مثل قوله[1] عمرك الله تعالى وعلى تقدير كونه مفعولاً به على ما ذهب إليه البعض ليس معنى القسم فيه ظاهراً مع أنه لا يستعمل إلا في القسم كما صرح به الراغب حيث قال وهو دعاء استعملته العرب في القسم ومن الغرائب ما قيل إن قعدك الله معناه أسألك عن قعدك أي عن ملازمك العالم بأحوالك فهو الله تعالى فح الله عطف بيان لقعدك لأن القعد لم يرد إطلاقه عليه تعالى في الشرع.

قوله: (ورفعها البناء عليها) أي القواعد البناء عليها دفع لما يتوهم من أن الأساس لا يمكن رفعه فدفعه بوجوه ثلاثة الأول وهو مختاره أن رفعه مجاز عن رفع ما عليه من البناء للمجاورة ولأن رفع البناء إنما يعرف به وإنما أنث ضمير الأساس لكون المراد به القواعد.

قوله: (فإنه ينقلها عن هيئة الانخفاض إلى هيئة الارتفاع) ورفعها أي البناء ينقلها أي الأساس عن هيئة الانخفاض الخ وفيه تسامح إذ البناء إنما ينقلها بنقل ما عليها لا نفس الأساس والحاصل إيقاع الرفع على القواعد مجاز عقلي[2] للملابسة فإن المجاز العقلي يجري في الإيقاع كما يجري في الإسناد.

قوله: (ويحتمل أن يكون المراد بها سافات البناء فإن كل ساف قاعدة ما يوضع فوقه وبرفعها بناؤها) المراد بها أي بالقواعد سافات البناء السفافات بالفاء كل صف لبن أو طين لكن إطلاق القواعد عليها إضافي لأن كون كل ساف قاعدة بالنسبة إلى ما فوقه فح المراد برفعها بناؤها أي وضع بعضها فوق بعض وإنما ضعفه لصرف لفظ القواعد عن معناه المتبادر إذ الشائع في اللغة والعرف أن القاعدة هي الأساس حتى كانت من الصفات الغالبة كما سلف وكل ساف وإن صح إطلاق القاعدة عليه بالنسبة إلى ما فوقه لكنه لا يصح

---

(١) معناه عمرك الله تعميراً بمعنى سألته أن يعمرك الله تعالى فلما ضمن السؤال عدي إلى مفعول آخر أعني اسم الله تعالى ثم أقيم المصدر مقام الفعل مضافاً إلى المفعول مثل سبحان الله.

(٢) وقيل إنه استعارة تبعية لأنه لما كان البناء على الأساس سبباً لحصول هيئة الارتفاع كالرفع استعمل صفة الرفع في البناء عليها واشتق منها يرفع بمعنى يبني عليها انتهى ولا يخفى أن البناء سبب لحصول الارتفاع لكن لا للأساس بل للتجدار فلا يتم ما ذكره.

إطلاقها عليه بالنظر إلى ما تحته فالقاعدة على الإطلاق هي الأساس الملاصق بالأرض وهو المراد إذا أطلق وكل ساف قاعدة بالقياس إلى فوقه دون ما تحته وباعتبار الأول ساغ أن يراد وعن هذا ذهب إليه بعضهم وبالاعتبار الثاني لا يصح أن يراد ولهذا لم يرض به المص وأما الساف العالي فلا يجوز إطلاق الأساس عليه وأيضاً معنى رفع الشيء جعله عالياً مرتفعاً والإرادة من الرفع البناء خلاف الظاهر أيضاً وجه صحة الإرادة أن بسبب بناء السافات كان الجدار مرتفعاً فذكر المسبب وأريد السبب فيكون مجازاً مرسلاً.

قوله: (وقيل المراد رفع مكانه وإظهار شرفه بتعظيمه ودعاء الناس إلى حجه) أي المراد الرفع المعنوي لا الصوري مرضه لأنه مع كونه خلاف الظاهر لا يلائم ذكر إسماعيل عليه السلام لأن ذكره للرفع الصوري وأيضاً لا يظهر فائدة ذكر القواعد حينئذٍ إذ الشرافة كما صرح به المص للبيت ودعاء الناس إلى حجه وقد عرفت أن الداعي هو إبراهيم عليه السلام فح أي فائدة في ذكر إسماعيل عليه السلام.

قوله: (وفي إبهام القواعد وتبيينها تفخيم لشأنها) وفي إبهام القواعد قد مر بيانه مشروحاً وكلمة من ابتدائية متعلقة بيرفع أو حال من القواعد لكن لما كان في ذكر الكل بيان للجزء في ضمنه قال وتنبيهاً الخ لا لكون من بيانية لفقد شرطها هنا لأن شرط من البيانية أن يصح إطلاق المجرور بمن على المبين كما في قوله تعالى: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾ [الحج: ٣٠] ولا فرق في ذلك كون من مذكورة أو مقدرة وكون من تبعيضية غير مناسب.

قوله: (كان يناوله الحجارة ولكنه لما كان له مدخل في البناء عطف عليه) يناوله الحجارة أي يعطيه الحجارة جمع حجر كجمالة جمع جمل وهو قليل غير منقاس كذا قاله في أوائل هذه السورة الظاهر أنه أشار إلى أن المقدر في وإسماعيل ليس يرفع كما هو الظاهر من العطف بل كان يناوله من قبيل علفتها تبناً وماء بارداً وعلى تقدير يرفع يراد بيرفع يحصل الرفع بطريق عموم المجاز وهذا الطريق لا اختلاف عليه وأما الجمع بين الحقيقة والمجاز فمسلك المص فقط لكن ما ذكرناه أولاً هو الأولى.

قوله: (وقيل كانا يبنيان في طرفين أو على التناوب) فح لا توجيه في العطف وإنما

قوله: تفخيم لشأنها لما في الإيضاح بعد الابهام من تفخيم شأن المبين.

قوله: لكنه لما كان له مدخل في البناء عطف عليه أقول فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في يرفع فإنه يكون حينئذٍ حقيقة في حق إبراهيم ومجازاً في إسماعيل عليهما السلام إلا أن يصار إلى عموم المجاز بأن يقال المعنى وإذ يعمل إبراهيم في رفع قواعد البيت وإسماعيل فالعمل أعم من مباشرة الرفع والتسبب إليه.

قوله: وقيل كانا يبنيان في طرفين فعلى هذا لا يلزم الجمع المحذور منه وفي الكشاف ربنا أي يقولان ربنا وهذا الفعل في محل النصب على الحال وقد اظهره عبد الله في قراءته ومعناه يرفعانها قائلين ربنا والعامل في الحال يرفع وربنا الثاني تكرار للأول للاستعطاف فإنه لو لم يكن

مرضه لمخالفته الرواية وتأخير إسماعيل عن المفعول لا يلائم هذا القول إذ تأخيره عنه لعله للإيذان بأن الأصل في الرفع هو إبراهيم عليه السلام وإسماعيل تبع له.

قوله: (أي يقولان ربنا وقد قرىء به والجملة حال منهما) يقولان أي ربنا مقول قول مقدر ويقولان أيضاً حكاية حال ماضية وقد قرىء به قارئه عبد الله قرأ يقولان ربنا والجملة أي جملة يقولان حال منهما والأصل في الحال الإفراد فالأولى أن يقدر قائلين بصيغة التثنية لكن القصد التقوى في الحكم والاستمرار في الفعل قدر جمله وتقبل ليس بمجاز عن الإثابة لأن نظر المقربين نفس قبول عملهم فإنه أقصى مرامهم وأما الإثابة فلا يخطر ببالهم وين ترتب عليه وفي صيغة التفعل طلب القبول التام فإن التكلف ليس بمراد والمراد غايته وهو كمال القبول.

قوله: (لدعائنا العليم بنياتنا) قدره للإشارة إلى الفرق بين السمع والعلم فإن صفة السمع تتعلق بمقولة الحروف والأصوات والعلم يتعلق بالأمور كلها كالنيات مثلاً وعن هذا قدر في العليم النيات والعلم وإن تعلق بالمسموعات لكن السمع مغاير للعلم خلافاً للشيخ الأشعري وفي ذلك البيان إشارة إلى وجه اختيار ذينك الاسمين والتأكيدات لإظهار كمال التضرع وفي لفظ الرب ههنا أوقع من سائر الأسماء إذ قبول الدعاء تربية كما أن لفظ السميع والعليم أوقع من سائر أسمائه كما عرفته وفيه مراعاة النظير وختم الكلام بما يناسب الابتداء.

قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَآ إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿١٢٨﴾﴾

قوله: (مخلصين لك من أسلم وجهه أو مستسلمين من أسلم إذا استسلم وانقاد والمراد طلب الزيادة في الإخلاص والإذعان والثبات عليه) مخلصين بفتح الصاد تثنية قوله ﴿من أسلم وجهه﴾ أي أخلص نفسه وذكر الوجه للإيذان بمعنى الإخلاص ولذا لم يذكر

تكراراً لربنا الأول لكان ينبغي أن لا يؤتى بالواو في واجعلنا عطفاً على تقبل وكذا قوله ﴿ربنا وابعث فيهم رسولاً﴾ [البقرة: ١٢٩].

قوله: من أسلم إذا استسلم وانقاد هكذا وجدت وانقاد بالواو في النسخ التي نظرت إليها لكن في ظني أن الواقع من المص أو انقاد لأن أسلم إذا كان من أسلم وجه الله كان بمعنى أخلص وإذا كان من استسلم يكون بمعنى انقاد واذعن فيكون قوله والمراد طلب الزيادة في الإخلاص والإذعان نشر على ترتيب اللف يرشدك إليه كلام اللام الكشاف قال مسلمين لك مخلصين لك أوجهنا من قوله ﴿أسلم وجهه لله﴾ [البقرة: ١١٢] أو مستسلمين يقال أسلم له وسلم واستسلم إذا خضع واذعن والمعنى زدنا اخلاصاً واذعاناً قال شراح الكشاف فكلامه هذا لف ونشر.

قوله: والمراد طلب الزيادة لأنهما مخلصان بالفعل ولا معنى لطلب الخاص فوجب المصير إلى طلب الزيادة أو إلى طلب الثبات في الإخلاص.

شيئاً في بيان قوله مستسلمين من أسلم إذا استسلم يعني افعل بمعنى استفعل وأما في الأول ففي بابه متعد سلم بمعنى خلص فيحتاج إلى المفعول فقدر وجهه أي ذاته والإخلاص عدم الإشراك وله عرض عريض أوله التوحيد ونهايته التبتل بشراشره ولم يلتفت إلى ما سواه ولم ير شيئاً إلا رأى الله تعالى قبله وعدم رؤية نفسه ولم ينظر إلى سبب من الأسباب بل قصر النظر في الملك الوهاب ولما كان أصل الإخلاص حاصلاً لهما عليهما السلام فأول المص الطلب بطلب الزيادة في الإخلاص على المعنى الأول والزيادة في الإذعان والانقياد على الوجه الثاني ثم أشار إلى وجه آخر فقال أو الثبات عليه هذا إن قيل إن مراتب الإخلاص متحققة فيهما عليهما السلام كما أن الوجه الأول بناء على عدم حصولها بأسرها فاستعمال الأمر في طلب الزيادة أو طلب الثبات هل هو حقيقة أم مجاز قد مر توضيحه في قوله تعالى: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٦] وحاصله أنه إن حمل على الثبات كان مجازاً وإن حمل على الزيادة فإن كان مفهوم الزيادة داخلاً في المعنى المستعمل فيه كان مجازاً وإن جعل خارجاً عنه مدلولاً عليه بالقرائن كان حقيقة لأن الإخلاص الزائد إخلاص وهنا احتمال آخر نبه عليه في سورة الفاتحة وهو طلب حصول المراتب المترتبة على الإخلاص فيكون مجازاً بذكر السبب وإرادة المسبب.

قوله: (وقرىء مسلمين على أن المراد أنفسهما وهاجر) وقرىء مسلمين بالجمع فوجهه بوجهين الأول أن الجمع على حاله له أفراد ثلاثة وهي أنفسهما عليهما السلام وهاجر أدخلا عليهما السلام هاجر رضي الله تعالى عنها في الدعاء كما هو عادة الأنبياء والصديقين حيث يحبون لغيرهم ما يحبون لأنفسهم لكنه إنما يتم لو كانت حياة هاجر في ذلك الوقت معلومة والمفهوم من كلام البغوي في نقل القصة وتقريرها عدم حياتها في ذلك الحين وهاجر بفتح الجيم وضم الراء المهملة غير منصرف قيل هكذا ضبطه الثقات اسم أم إسماعيل عليه السلام وجه عدم انصرافها العلمية والعجمة التأنيث.

قوله: (أو أن التثنية من مراتب الجمع) هذا مذهب بعض الأئمة لكنه ضعيف لأن دليل كون أقل الجمع اثنين واه فالأولى أن صيغة الجمع هنا للتعظيم كما في سورة الواحد والحمل على أن الاثنين باعتبار اشتماله على معنى الاجتماع له حكم الجمع فاستعمل فيه صيغة الجمع مجازاً خلاف مذاق الكلام إذ قوله أو أن التثنية من مراتب الجمع يأبى عنه.

قوله: (أي واجعل بعض ذريتنا) حمل من على معنى التبعيض ولم يحمله على الابتداء لما فصله بقوله لما أعلما الخ. قيل إنه إشارة إلى أن من للتبعيض وأنها في موضع المفعول الأول الذي هو مبتدأ في الأصل ومعطوف على الضمير المنصوب في اجعلنا وأمة

قوله: أو أن التثنية من مراتب الجمع فإن أقل الجمع عند البعض اثنان.

قوله: أي واجعل بعض ذريتنا فعلى هذا يكون من ذريتنا المفعول الأول للجعل المقدر أي واجعل بعض ذريتنا أمة مسلمة لك.

باعتبار صفته في موضع المفعول الثاني معطوف على مسلمين وهذا بناء على أن من هنا اسم بمعنى البعض لا حرف حتى يرد عليه أن كون الحرف مفعولاً تعسف على أن الصواب ليس بصحيح بدل تعسف إلا أن يقال إن كونه مفعولاً على تقدير كونه حرفاً باعتبار متعلقه وما ذكره المص حاصل معناه وكون من اسماً حين كونه بمعنى البعض مما صرح به النحرير التفتازاني ورضي به بعض الأعالي قيل لكن مجيء إن من ذريتي أمة بالنصب يدفع ذلك وجه الدفع أنه فيه إخبار عن أمة بأنها من ذرية المتكلم ولا ينبغي أن يصح الإخبار عن بعض الذرية بأنها أمة متصفة بكذا وأجيب بأنه يلزم من صحة مجيء إن من ذريتي أمة في مقام الإخبار عن أمة بأنها من ذرية المتكلم أن لا يصح الإخبار عن بعض الذرية بأنها أمة متصفة بكذا فإن لكل مقام مقالاً ولا مدافعة بينهما انتهى ويؤيد ذلك كون زيد مبتدأ مرة وخبراً أخرى في قولك زيد أخوك وأخوك زيد وفي قولك زيد المنطلق والمنطلق زيد والمعترض وهو النحرير معترف بذلك في المطول ثم قوله إن من ذريتي كلام مرضه النحرير التفتازاني من عند نفسه وليس من القرآن لا ههنا ولا غيره لأنه يوجد هكذا في القرآن فقول البعض إن قوله إن من ذريتي أمة بالنصب من القرآن يدفع ذلك أي كون بعض ذريتنا مبتدأ لأن الآيات يفسر بعضها بعضاً سهو عظيم وظن جسيم.

قوله: **(وإنما خصا الذرية بالدعاء لأنهم أحق بالشفقة)** لأنهم أي الذرية والذرية تطلق على الواحد والكثير كما صرح به المص في سورة آل عمران أحق بالشفقة والمرحمة قال الله تعالى: ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾ [الشعراء: ٢١٤] وقال الله تعالى: ﴿قوا أنفسكم وأهليكم ناراً﴾ [التحريم: ٦] الآية.

قوله: **(ولأنهم إذا صلحوا صلح بهم الاتباع)** كما أن عكسهم كذلك كما بيناه في قوله تعالى ﴿فأمتعه﴾ [البقرة: ١٢٦] على قراءته بالأمر وجهه هو أنهم أولاد الأنبياء فلأجل ذلك يكون صلاحهم سبباً لصلاح غيرهم وكذا ضلالهم سبباً لضلال غيرهم وحاصل هذا الوجه أن الدعاء لهم دعاء شامل لغيرهم أيضاً فخص الذرية بالدعاء ظاهراً روما للاختصار وإشعار بفضلهم لا لأجل التخصيص فقط والعلة مجموع الأمرين ولذا عطف بالواو فلا إشكال بأن صلاح الاتباع لما كان مراداً فلم لم يذكرهم صريحاً.

قوله: **(وخصا بعضهم لما أعلما أن في ذريتهما ظلمة)** بالوحي في زمانهما عليهما السلام وقيل بقوله تعالى ﴿ومن ذريتهما محسن وظالم لنفسه مبين﴾ [الصافات: ١١٣] والضمير في ذريتهما راجع إلى إبراهيم وإسحاق لا إلى إسماعيل مع أنه تعالى أخبر نبيه

قوله: لما أعلما أن في ذريتهما ظلمة أي أعلما من قوله عز وجل: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ [البقرة: ١٢٤] بعد قول إبراهيم ومن ذريتي فإن في قوله تعالى: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ [البقرة: ١٢٤] إدماج أنه سيكون من ذريته ظلمة على ما سبق في تفسيره أنه إجابة إلى ملتمسه وتنبيه على أنه قد يكون من ذريته ظلمة.

محمداً عليه السلام بذلك فمن أين يعلم أنه أعلمهما بتلك الآية في زمانهما ففيه سهو من وجهين والقول بأنه أعلما بقوله ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ [البقرة: ١٢٤] أقرب من ذلك لأن المص قال هناك إجابة إلى ملتمسه وتنبيه على أنه قد يكون من ذريته ظلمة وذرية إسماعيل عليه السلام ذرية إبراهيم عليه السلام فأعلما بهذه الآية أن في ذريتهما ظلمة والمراد بالظلمة الظلمة باعتبار ما يؤول إليه مجازاً أو المراد المقدر كونهم ظلمة.

قوله: (وعلما أن الحكمة الإلهية لا تقتضي الاتفاق على الإخلاص والإقبال الكلي على الله تعالى فإنه مما يشوش المعاش ولذلك قيل لولا الحمقى لخربت الدنيا) الاتفاق على الإخلاص أشار إلى أن المراعاة بالمسلمة المخلصة واختيار الوجه الأول من الوجهين المذكورين في مسلمين لك قوله والإقبال الكلي تنبيه على أن المراد بالإخلاص الإقبال الكلي والتبتل إليه تعالى بشراشره لكن يرد عليه أن اتفاق ذريتهما على الاتفاق على الإخلاص ليس مما يشوش أمر المعاش لجواز كون الحمقى من غير الذرية إلا أن يقال إن صلاحهم سبب لصلاح غيرهم(١) فالدعاء لجميع الذرية بالصلاح دعاء به لجميع البرايا وهو خلاف مقتضى الحكمة الحمقى جمع أحمق والمراد بهم المكبون على تعمير الدنيا والمتعمقون بأمر المعاش المعرضون عن خدمة المولى لا الحمق بمعنى قلة العقل فإنهم في أمر المعاش كاملون في العقل إلا أن يقال إن قلة عقلهم بالنسبة إلى عقل المعاد في الصحاح الحمق قلة العقل من حمق بالضم والكسر حماقة وحمقاً فهو أحمق وامرأة حمقاء وقوم ونسوة حمق وحمقى وحماقى ثم إنه لما لم تقتضِ الحكمة الإلهية الاتفاق على الإقبال الكلي لئلا يتشوش به المعاش افترق الناس فمنهم مؤمن ومنهم كافر كما قال تعالى: ﴿هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن﴾ [التغابن: ٢] فلا إشكال بأن ما ذكره يقتضي أنه لا بد أن يكون في الدنيا الحمقاء ولا يجب أن يكون من ذريتهما وقد عرفت جوابه بإشارة المص أولاً بأن إسلام كل الذرية بل إسلام جميع أهل الدنيا لا يوجب تشويش المعاش لما عرفت من النص الكريم أن المكلفين بعض منهم مقضي كفره والبعض الآخر مقضي إيمانه فثبت المرام وتم الكلام.

قوله: (وقيل أراد بالأمة أمة محمد عليه السلام) إن أريد أمة محمد إلى يوم القيام أو أمته في جميع الأقطار فلا ريب في عدم كونهم من ذريتهما وإن أريد العرب خاصة فلا قرينة للتخصيص مع أن الأصل في العام الإبقاء على عمومه ولعل لهذا مرضه.

قوله: (ويجوز أن يكون من للتبيين كقوله تعالى: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم﴾

قوله: ويجوز أن يكون من للتبيين لأن أمة مبهمة ومن ذريتنا مبينة لها صفة لها قدمت عليها

---

(١) ألا ترى أن المتقدمين من العلماء والكبراء إذا كانوا على السداد كيف يتسببون لسداد من وراءهم كما في الكشاف.

[النور: ٥٥] **قدم على المبين**) والمعنى واجعل أمة مسلمة لك من ذريتنا قدم على المبين لوروده مبيناً حين ذكره مثل تقديم العلة على المعلول لأن ثبوت الأمر مبيناً له في النفس استقرار لا يكون لما يذكر بيانه بعده فح لا يكون من ذريتنا مفعولاً أول لأن البيان أبداً من تتمة المبين صفة لها إن آخر أو حال إن قدم وجعل متعدياً إلى مفعول واحد بمعنى خلق لا بمعنى صير أي وأوجد أمة مسلمة حال كونها من ذريتنا وظاهره يخالف ما مر من أن تخصيص البعض لأن الحكمة الإلهية لا تقتضي الاتفاق الخ إذ الظاهر أن دعاءهما مستجاب وصلاح أبناء الأنبياء سبب لصلاح غيرهم فلزم ما لزم من المخالفة لمقتضى الحكمة الإلهية.

قوله: (وفصل به بين العاطف والمعطوف كما في قوله تعالى ﴿خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن﴾) [الطلاق: ١٢] وفصل به أي بالبيان بين العاطف وهو الواو والمعطوف وهو أمة كما في قوله تعالى: ﴿خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن﴾ [الطلاق: ١٢] وأصله ومثلهن من الأرض.

قوله: (من رأى بمعنى أبصر أو عرف ولذلك لم يتجاوز مفعولين) من رأى بمعنى أبصر فيكون من الرؤية البصرية أو عرف أي أو بمعنى عرف من الرؤية العلمية قوله ولذلك لم يتجاوز إلى مفعولين دليل أني يفيد العلم بذلك وأما لميته فلأن الغرض معرفة ذوات المناسك لا علم أحوالها ومعنى قوله لم يتجاوز إلى مفعولين أي بعد زيادة همزة الأفعال بل يتعدى إلى مفعول واحد بعد زيادتها وأصل الثلاثي يتعدى إلى مفعول واحد فيتعدى بعد زيادتها إلى مفعولين ولو كان من رأى بمعنى علم لتعدى بعد زيادة الهمزة إلى ثلاثة مفاعيل وهذا مراده.

قوله: (متعبداتنا في الحج أو مذابحنا والنسك في الأصل غاية العبادة) متعبداتنا في الحج أي مواضع عباداتنا الكائنة في الحج فيكون من قبيل المبصرات وكذا الكلام في المذابح فما وجه حمل الرؤية على المعرفة مع أن كون الرأي بمعنى عرف أنكره ابن

فصارت حالاً ومفعولاً أجعل أمة مسلمة والواو داخلة في الأصل على أمة لكن فصل بينها وبين المعطوف كما في قوله تعالى: ﴿خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن﴾ [الطلاق: ١٢] وقوله كقوله تعالى: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم﴾ [النور: ٥٥] تمثيل لمجرد مجيء من للبيان ولذا أخر عنه.

قوله: قدم على المبين أي قدم التبيين فيما نحن فيه أو لفظ من الكائن للتبيين على المبين قال أبو البقاء والواو داخلة في الأصل على أمة ومن ذريتنا نعت لأمة تقدم عليها انتصب على الحال قال الراغب إنما قيل أمة مسلمة لك ولم يعمم لأن هذه منزلة شريفة لا يكاد يتخصص بها إلا الواحد والواحد في برهة بعد برهة وأن الحكمة الإلهية لا تقتضي ذلك فإنه لو جعل الناس كلهم كذلك لما تمشى أمر العالم إذا كان العالم يفتقر كون الأفاضل فيها والأواسط والأراذل فإن الأراذل تتولى عمارته والقيام بتمشية أمر العالم فقد قيل عمارة الدنيا بثلاثة الزراعة والحرث والحماية والحرب وجلب الأشياء من مصر إلى مصر وأنبياء الله صلوات الله عليهم لا يصلحون لذلك إذ كانوا تعرضوا أمراً أشرف من ذلك.

الحاجب في الإيضاح كما نقله بعضهم وتبعه ابن حيان وإن كان الصحيح خلافه حيث ذكره الزمخشري في المفصل والراغب في مفرداته والقول بأن كل مرئي معروف فتطويل بلا طائل والنسك بضمتين وقد تسكن السين العبادة والذبح للتقرب.

قوله: (وشاع في الحج لما فيه من الكلفة والبعد عن العادة) شاع في الحج أي غلب في أعمال الحج بحيث إذا ذكر مطلقاً يتبادر إلى أعماله من بين العبادة وعن هذا قال في تفسير مناسكنا متعبداتنا في الحج ولم يقل متعبداتنا مطلقاً ولما كان الذبح من أعمال الحج لم يقل وشاع في الحج والذبح لكن قال بعض المتأخرين بعد قوله أو مذابحنا فإن النسك خص بالذبحة وتعورف فيه حتى قيل نسك فلان إذا ذبح فح الأولى وشاع في الحج ثم خص بالذبيحة وفسر بالشاة النسك في قوله أو نسك قوله لما فيه الخ إشارة إلى وجه الشيوع والغلبة ولذا قال المص والنسك في الأصل غاية العبادة تبعاً للراغب وليس بثابت في اللغة قيل في القاموس النسك مثلثة وبضمتين العبادة وإنما اعتبر الغاية ليتحقق كمال المناسبة بين المنقول عنه والمنقول إليه.

قوله: (وقرأ ابن كثير والسوسي عن أبي عمرو ويعقوب وأرنا قياساً على فخذ في فخذ وفيه إجحاف لأن الكسرة منقولة عن الهمزة الساقطة دليل عليها) وقرأ الدوري عن أبي عمرو بالاختلاس أرنا أي بسكون الراء قياساً على فخذ بسكون في فخذ بكسر الخاء لأن الاسم الذي هو عينه مكسور يجوز فيه إسكانه للتخفيف ولم يرض به المصنف تبعاً للشيخ الزمخشري فقال وفيه إجحاف بتقديم الجيم أي زيادة تغيير يقال أجحف به أي ذهب به والمتعلق مقدر أي إجحاف بالهمزة الساقطة أي إذهاب بالكلية لأن الكسرة منقولة من الهمزة الساقطة دليل عليها فإذا حذف الكسرة يلزم إجحاف الهمزة أي إذهابها بالكلية وهو تغير زائد قوله دليل خبر بعد خبر ومراد الشيخين أن قراءة أرنا بكسر الراء راجح أفصح من قراءة أرنا بسكون الراء وإن كانت فصيحة أيضاً لأن رجحان القراآت المتواترة بعضها على بعض بسبب من الأسباب مما هو مشهور فلا إشكال بأنه ليس كما ينبغي لأنه من القراءة المتواترة والجواب بأن الكسرة وإن كانت منقولة لكن نقلها لازم فصارت كأنها أصل في

قوله: ولذلك أي ولأجل كونه من رأى بمعنى أبصر أو عرف لم يتجاوز مفعولين إلى الثالث والمعنى أبصرنا أو عرفنا مناسكنا ولو كان من رأى بمعنى علم الكائن من فعل القلب لوجب أن يعدى إلى ثلاثة مفاعيل.

قوله: أو مذابحنا لأن الذبح من مناسك الحج.

قوله: وفيه إجحاف لأن الكسرة منقولة عن الهمزة الساقطة دليل عليها فلو حذف الكسرة لم يبق دليل يدل على المحذوف وفي الكشاف وقد استرذلت أي هذه القراءة لأن الكسرة منقولة من الهمزة الساقطة دليل عليها فإسقاطها إجحاف وقولهم هذا مأخوذ من كلام الزجاج حيث قال ومن سكن جعله بمنزلة فخذ وعضد وليس بمنزلتهما لأن الكسرة في أرنا كسرة همزة القيت حركتها على الراء والكسرة دليل الهمزة فحذفها بعيد وهو على بعده جائز.

الحرف الذي نقلت إليه فجاز حذفها تخفيفاً لا يدفع مرجوحيته بالنسبة إلى القراءة الأولى.

قوله: (استتابة لذريتهما أو عما فرط منهما سهواً) التوبة إذا وصف بها الباري يراد بها إما التوفيق إلى التوبة أو قبول توبة العبد وكلاهما يقتضيان سبق الذنوب مع أنهما عليهما السلام مبران عن الذنوب عمداً أشار إلى توجيهه فقال استتابة لذريتهما أي لذنوبهم كما صرح به شراح الحديث في استغفاره عليه السلام مائة مرة أو سبعين مرة في كل يوم وإنما أضافا إلى أنفسهما للمبالغة في طلب الإجابة فالمعنى وتب على ذريتنا بحذف المضاف[1] أو عما فرط منهما سهواً ولعل السهو والنسيان وإن حط عن الأمة لم يحط عن الأنبياء عليهم السلام كما أشار إليه المصنف في قصة آدم عليه السلام لعظم قدرهم فإن حسنات الأبرار سيئات المقربين الأحرار أو لأنه على عادة الأنبياء عليهم السلام في استعظام محقرات فرطت منهم وإليه أشار بقوله ولعلهما قالاه الخ. فعلى هذا الوجه لا حذف مضاف ولا تجوز في الطرف ولا في النسبة.

قوله: (ولعلهما قالاه هضماً لأنفسهما وإرشاداً لذريتهما) أي أن طلب التوبة لا يقتضي سبق الذنوب لجواز أن يكون القصد منه هضماً أي كسراً لنفسهما وإرشاداً لذريتهما يعني أن قولهما وتب علينا أرادا به إنشاء كسر أنفسهما عن العجب والفخر وإرشاد ذريتهما لا التوبة عن الذنوب والدعاء بقبولها أو توفيقها قال مولانا خسرو فإنهما معصومان عن الكبائر وباجتنابها يعفى عن الصغائر فلا تبقى الاستتابة على ظاهرها بل تحمل على كسر النفس انتهى قوله وباجتنابها يعفى عن الصغائر فيه إشكال لأن ثمة الكلام صرحوا بأن الصغائر يجوز عليها العقاب ولو مع اجتناب الكبائر فإنه صريح في أن الصغائر غير معفوة عن مجتنب الكبائر وإلا فما معنى جواز العقاب عليها ولو مع اجتناب الكبائر فإنه حينئذٍ لا تبقى الصغائر حتى يجوز العقاب عليها وهذا القول مذهب المعتزلة وكثيراً ما يقوله أئمة أهل السنة ولا يخلو عن دغدغة وخدشة.

قوله: (لمن تاب) وهذا القيد أحسن هنا لقوله التواب وأما قوله في سورة الملك في قوله تعالى: ﴿وهو العزيز الغفور﴾ [الملك: ٢] لمن تاب ففيه إشكال.

قوله: (ربنا) كرر الخ استلذاذاً لذكره والخضوع بالمربوبية واستعطافاً لمزيد العناية

قوله: استتابة لذرياتهما لأن الأنبياء معصومون من الذنب.

قوله: أو عما فرط منهما سهواً وفي الكتاب وتب علينا ما فرط منا من الصغائر قال الإمام المعتزلة يجوزون الصغائر على الأنبياء قيل فيه نظر لأن الكبائر لا يجوز عليهم والصغائر مكفرة لمن اجتنب الكبائر فلا محل للتوبة وعند أهل السنة هذه التوبة لترك الأولى وإنها إرشاد ولذريتهما.

---

(١) وقيل هذا على التجوز في النسبة إجراء للولد مجرى نفسه بعلاقة البعضية ليكون أقرب إلى الإجابة أو على التعبير عن الفرح باسم الأصل وهو ضمير المتكلم مع الغير ويؤيد هذا الوجه قراءة عبد الله وأرهم مناسكهم وتب عليهم وعطف قوله وابعث فيهم.

وإشعاراً بأن المطلوب هنا غير المطلوب فيما سبق وفيه إشارة إلى أن الداعي ينبغي أن يدعو باسم الرب وصيغة المتكلم مع الغير إذ الظاهر أن كل واحد منهما عليهما السلام قال ربنا بصيغة المتكلم مع الغير وفيه مزيد استدعاء للإجابة ولذا اكثر الدعاء في السنة العظماء بهذا الاسم الشريف من بين الأسماء على هذه الطريقة الحسنى.

قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١٢٩)﴾

قوله: (**أي في الأمة المسلمة**) الظاهر أنه بناء على كون المراد بالأمة المسلمة في قوله ﴿ومن ذريتنا أمة مسلمة﴾ أمة محمد عليه السلام وهو ضعيف عنده كما مرضه فالأولى أي في ذريتنا إلا أن يقال إن مراده به الذرية وإنما عبر بها لأن بعثة الرسول عليه السلام إنما ينتفع بها الأمة المسلمة أي الأمة المقضي لها الإسلام لا الذرية مطلقاً فإن الكافر منهم لا ينتفع به عليه السلام وإن كان مبعوثاً إليهم طراً وجميعاً فالتفسير بالذرية يخل بهذه النكتة الأنيقة.

قوله: (**رسولاً**) التنكير للتفخيم والتعبير بالرسول دون النبي إشارة إلى كونه صاحب شرع جديد أو صاحب كتاب مجيد ولعلهما أعلما أن نبي الزمان صاحب الشرع القويم والقرآن فدعا عليهما السلام اعتداداً بتلك النعمة وتنكراً لهذه المنحة منهم أي من أنفسهم ومن جنسهم البعث فيهم لا يستلزم أن يكون منهم كالعكس ولذا جمع بينهما كما قيل.

قوله: (**ولم يبعث من ذريتهما غير محمد ﷺ**) أي من ذرية إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام من حيث المجموع وإن بعث من ذرية إبراهيم عليه السلام من طرف إسحاق عليه السلام أنبياء كثيرون كما نطق به النص الكريم وصرح به العلماء الأقدمون فلا إشكال ولعلهما اختارا الرسول على الرسل لما أعلما أنه لم يبعث من ذرينهما غير رسولنا محمد عليه السلام والعلم عند الله الملك العلام.

قوله: (**فهو المجاب به دعوتهما**) فهو أي محمد عليه السلام المجاب به دعوتهما الأولى المستجاب به دعاؤهما الفاء للتفريع واللام في المجاب به يفيد القصر.

قوله: (**كما قال أنا دعوة أبي إبراهيم**) كما قال أي كما قال عليه السلام أنا دعوة إبراهيم عليه السلام أي أثر دعوته بتقدير المضاف وأنا المستجاب به دعوته واقتصاره عليه السلام على دعوة إبراهيم اقتصار على الأب الأكبر وإلا فهو دعوة إسماعيل عليه السلام والقول بأن ذلك يدل على أن المجاب من الدعوتين كان دعوة إبراهيم عليه السلام لا يخلو من سوء الأدب.

قوله: أنا دعوة أبي إبراهيم روي عن رسول الله أنه قال سأخبركم بأول أمري أنا دعوة أبي إبراهيم وبشارة عيسى ورؤيا أمي التي رأت حين وضعتني وقد خرج لها نور اضاءت قصور الشام أخرجه الإمام أحمد بن حنبل وأراد بدعوة إبراهيم هذه أثر دعوته وهي المستفادة من هذه الآية وبشرى عيسى ما جاء في سورة الصف من قوله تعالى: ﴿يأتي من بعدي اسمه أحمد﴾ [الصف: ٦].

قوله: (وبشرى عيسى) كما قال تعالى حكاية عنه: ﴿ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد﴾ [الصف: ٦] والمعنى أنا الذي بشره عيسى ففي بشر أيضاً مبالغة.

قوله: (ورؤيا أمي) نقل عن الطيبي أنه قال روينا عن العرباض بن سارية عن رسول الله عليه السلام أنه قال سأخبركم بأول أمري أنا دعوة أبي إبراهيم وبشارة عيسى عليهما السلام ورؤيا أمي التي رأت حين وضعتني قد خرج لها نور أضاءت قصور الشام أخرجه الإمام أحمد بن حنبل وصاحب شرع السنة وفي هذه الرواية المراد بالرؤيا ما رأته في اليقظة وهو غير متعارف وما قيل هي آمنة بنت وهب بن عبد مناف من بني زهرة رأت في المنام أنها وضعت نوراً أضاء به قصور الشام من بصرى فظاهر في المطلب لكن الرواية ليست كذلك كما عرفت والمعنى أنا النور الذي رأته أمي ففيه مبالغة أيضاً.

قوله: (يقرأ عليهم ويبلغهم ما يوحى إليه من دلائل التوحيد والنبوة) يقرأ إشارة إلى أن يتلو من التلاوة بمعنى القراءة لا من التلو بمعنى التبع لا سيما مع استعماله بعلى قوله ما يوحى إليه تنبيه على أن المراد بالآيات القرآن أيضاً كما أن المراد بالكتاب عبر عنه بها هنا لاشتماله على دلائل التوحيد الذي هو معظم العقائد الإسلامية والنبوة الذي يثبت بها الأحكام النظرية والعملية وأصل الآية العلامة والدلالة إذ اعتبار الدلالة عليها هو المناسب للتبليغ لكن التبليغ بعد ثبوت النبوة فاعتبار دلالتها على النبوة حين التبليغ غير مناسب.

قوله: (القرآن) عبر به لأن كون القرآن من شأنه أن يكتب هو المناسب للتعليم فإن أكثر التعليم بالكتابة والجمع في الموضعين من قبيل إطلاق حال البعض على الكل أو التلاوة والتعليم أعم من الذات والواسطة.

قوله: (وما يكمل به نفوسهم من المعارف والأحكام) لما كان إكمال النفس الإنسانية بتكميل القوة النظرية بإيقان العلم بالأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر وبتكميل القوة العلمية بإتقان العمل على وفق الشرع أشار المصنف إلى مجموع ذلك فقال من المعارف والإحكام الأول ناظر إلى معرفة الأشياء على ما هي عليه والثاني ناظر إلى العمل بالشرائع والفروع فلا يكون الشخص حكيماً يؤتى خيراً كثيراً حتى يجمعهما وحمل الحكمة على ما يكمل به نفوسهم يوهم ظاهره أن تعليم الكتاب لا مدخل له في ذلك التكميل وليس كذلك بل المراد بالحكمة معنى شامل للكتاب والسنة فذكرها تعميم بعد تخصيص فلا تخصيص للسنة ويؤيده قول بعضهم بينها وبين ما في الكتاب عموم من وجه لاشتمال القرآن على القصص والمواعيد وكون بعض الأمور الذي يفيد كمال النفس علماً وعملاً غير مذكور في الكتاب انتهى لكن قوله غير مذكور أو مراده غير مذكور صريحاً وإلا فالكتاب تبيان لكل شيء من أمور الدين على التفصيل أو الإجمال بالإحالة إلى السنة أو القياس وقيل الحكمة السنة ذكره قتادة وجه المناسبة بينهما أن الحكمة ينتظم العلم والعمل كما أن السنة ينتظم القول والفعل انتهى وهذا تخريج آخر لم يذهب إليه المصنف فعلم من هذا البيان أن المراد بالحكمة ما يكون مفيداً للحكمة وسبباً لها مجازاً.

قوله: (عن الشرك والمعاصي) أي ما عدا الشرك إشارة إلى التخلية إما من جهة العلم والاعتقاد وهو التطهير عن الشرك وإما من جهة العمل وهو التطهير عن المعاصي وإنما قدم التحلية على التخلية إما لشرافتها أو لأن التحلية مقدمة عليها في الذهن والقصد وإن كانت التخلية مقدمة عليها في الخارج أو لأن التخلية وسيلة والمقصود التحلية فالشرك مقابل للمعارف والمعاصي مقابل للأحكام العملية فظهر ما أشرنا إليه سابقاً من أن المراد بالأمة المسلمة المسلمة باعتبار ما يؤول إليه.

قوله: (إنك أنت) وأنت إما ضمير فصل لا حظ له من الإعراب أو توكيد للكاف مثل مررت بك أنت وإن لم يجز إن أنت فإن التابع يسوغ فيه ما لا يسوغ في المتبوع وقد مر البيان في قوله تعالى: ﴿إنك أنت العليم الحكيم﴾ [البقرة: ٣٢].

قوله: (الذي لا يقهر ولا يغلب على ما يريد) أي العزيز من عز يعز إذا لم يحط عن منزلته أو الذي لا يخالف أو الذي لا يخوف بالتهديد[١] وحاصل الجميع ما ذكره المصنف ومعنى عز يعز أي غلب قريب من ذلك.

قوله: (المحكم له) الضمير راجع إلى ما يريده وحاصله أنه متقن أفعاله ولا يفعل إلا ما فيه حكمة بالغة وهذا معنى المحكم لما يريده أشار إليه في قوله تعالى: ﴿إنك أنت العليم الحكيم﴾ [البقرة: ٣٢] في أوائل السورة وجملة ﴿إنك أنت﴾ [البقرة: ٣٢] الآية تعليل للدعاء فإن وصف الحكمة مقتض لإفاضة ما تقتضيه الحكمة من الأمور التي من جملتها بعث الرسول عليه السلام ووصف العزة بالمعنى المراد هنا مستدع لامتناع وجود المانع من حصول الأمور التي تقتضيه الحكمة وجودها ومن جملتها إرسال الرسول وبهذا البيان يعلم رعاية مراعاة النظير وهو أن يختم الكلام بما يناسب ابتداؤه وأما الآية المتقدمة فرعاية تلك المراعاة بالختم بالسميع العليم في قوله تعالى: ﴿وإذ يرفع إبراهيم القواعد﴾ [البقرة: ١٢٧] الآية أشار إليه المصنف في قوله تعالى: ﴿واجعلنا مسلمين لك﴾ [البقرة: ١٢٨] الآية كون الفاصلة ﴿إنك أنت التواب الرحيم﴾ أولى يعرف بالتأمل الصادق حتى قيل إذا أراد العبد أن يستجاب له فليدع الله عز وجل بما يناسبه من أسمائه وصفاته[٢].

قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٣٠﴾﴾

قوله: (استبعاد وإنكار لأن يكون أحد يرغب عن ملته الواضحة الغراء أي لا يرغب أحد عن ملته) الاستبعاد هنا عد الشيء بعيداً وهو يستلزم الإنكار وكثيراً ما يجمع بينهما

---

(١) فيه إشارة إلى أن العزيز من الصفات السلبية.

(٢) فهما عليهما السلام دعيا أولاً بقبول الدعاء وغيره من القربات فالمناسب له ذكر السميع العليم وثانياً بالتوبة فالمناسب لها كونه التواب الرحيم وثالثاً يبعث الرسول عليه السلام فالمناسب له ذكر العزيز الحكيم كما عرفت.

والأولى تركه لإيهامه الجمع بين المعنيين المجازيين وهو وإن كان جائزاً عنده لكن لا حاجة إليه واعتذر بعضهم بأن معناه الإنكار المبني على الاستبعاد لا على الامتناع لا أنهما قصدا معاً والكل تكلف ولما كان حاصل الإنكار النفي قال أي لا يرغب عن ملته للإشارة إلى أن الإنكار إنكار الوقوع لا إنكار الواقع.

قوله: (إلا من استمهنها وأذلها واستخف بها) وأذلها عطف تفسير له إذ معناه عدها مهينة ذليلة وفيه إشارة إلى سفه متعد وأما اللازم فسفه بالضم بمعنى صار ذا سفه وهو حقيقة.

قوله: (قال المبرد وثعلب سفه بالكسر متعد وبالضم لازم) تأييد لما اختاره من أن سفه في النظم الشريف متعد وبالضم لازم وسره ما ذكر آنفاً من أن معنى سفه بالكسر أذلها واستخف أي جعلها ذليلاً وخفيفاً وما نقل عن القاموس وسفه نفسه أي حمله على السفه قريب من هذا ومعنى سفه بالضم صار ذا سفه ومعنى الأول متعد والثاني لازم لا أنهما مع كونهما بمعنى واحد متعد ولازم إذ لا مساغ له.

قوله: (ويشهد له ما جاء في الحديث الكبر أن نسفه الحق وتغمض الناس) أن تسفه الحق

قوله: استمهنها قيل المشهور والأكثر أن سفه لازم ففي نصب نفسه وجوه أحدها أن يكون سفه متعدياً أي امتهنها ونفسه مفعولاً به وعن بعضهم أنه ضمن معنى جهل فتعدى تعديته كأنه قيل جهل نفسه لخفة عقله والثاني أن سفه لازم ونفسه تمييز لكن التمييز في النكرات أكثر قال:

فما قومي بثعلبة ابن سعد ولا بفزارة الشعر الرقابا

فإن الرقابا معرفاً باللام تمييز وكان الأصل في التمييز أن ينكر ويقال الشعر رقاباً والرواية الشعري رقاباً على أن شعرى جمع كمرضى وجرحى أو الشعرى كعظمى تأنيث الأشعر فح لا يصلح للاستشهاد وفزارة قبيلتان والشعر جمع أشعر وهو الكثير الشعر كالحمر في جمع أحمر قال الجوهري وقولهم سفه نفسه وغبن رأيه وبطر عيشه والم بطنه ووفق أمره ورشد أمره كان الأصل سفهت نفس زيد ورشد أمره فلما حول الفعل إلى الرجل انتصب ما بعده بوقوع الفعل عليه لأنه صار في معنى سفه نفسه بالتشديد هذا قول البصريين والكسائي ويجوز عندهم تقديم هذا المنصوب كما يجوز غلامه ضرب زيد وقال الفراء لما حول الفعل من النفس إلى صاحبها خرج ما بعده مفسر ليدل على أن السفه فيه وكان حكمه أن يكون سفه زيد نفساً لأن المفسر لا يكون إلا نكرة ولكنه ترك على إضافته ونصب كنصب النكرة تشبيهاً ولا يجوز عنده تقديمه لأن المفسر لا يتقدم أقول لا يبعد أن يكون صدق وعده من هذا القبيل.

قوله: ويشهد له أي ويشهد على أنه بالكسر متعد ما جاء في الحديث فإنه اشتمل فيه متعدياً حيث قال عليه السلام أن تسفه الحق وتغمض الناس أي تحتقر والحديث من رواية ابن مسعود الكبر بطر وغمط الناس أخرجه مسلم والترمذي قال صاحب النهاية وفي الحديث إنما ذلك من سفه الحق وغمط الناس يقول غمض الناس يغمضهم غمضاً وكذلك غمط أي حقرهم ولم يرهم شيئاً بطراً للحق وهو أن يجعل ما جعله الله حقاً من توحيده سبحانه وعبادته باطلاً قال ابن عباس إلا من سفه نفسه أو السفه غلبة الجهل وركوب الهوى وهذا اختيار الزجاج قال الراغب سفه نفسه

أي تجهله وتغمض الناس أي تحقر الناس وتغمض بالغين والضاد المعجمتين وكسر الميم وفتحها أي تستصغره ولا يراه شيئاً وهذا تفسير باللازم وهذا المذكور هو الحق الصحيح.

قوله: (وقيل أصله سفه نفسه على الرفع فنصب على التمييز نحو غبن رأيه وألم رأسه) هذا بناء على جواز كون التمييز معرفة بالإضافة لكنه شاذ لا يقاس عليه ولهذا مرضه ولم يرض به نحو غبن رأيه مجهول من الغبن أي من جهة رأيه فرأيه تمييز من فاعل غبن مع أنه معرفة بالإضافة قوله وألم رأسه من جهة رأسه فرأسه تمييز أيضاً وألم من باب علم فرأيه أصله نائب الفاعل فحول عنه إلى التمييز ورأسه فاعل لا لم ثم حول إلى التمييز ومثل بمثالين الأول لنائب الفاعل والثاني أصله للفاعل ثم حولا إلى التمييز بالنصب.

قوله: (وقول جرير ونأخذ بعده بذناب عيش أجب الظهر ليس له سنام) هكذا وقعت العبارة في النسخ وهو سهو من الكاتب فإن الشعر للنابغة الذبياني يمدح النعمان بن منذر وأبو قابوس لقبه كذا قالوا والتوارد ليس ببعيد ولعل المص اطلع على قول جرير أوله:

وأن يهلك أبو قابوس يهلك ربيع الناس والشهر الحرام

أراد بالربيع طيب العيش مجازاً لأنه وقت سرور وبهجة والشهر الحرام الأمن لأن الأمن لازمه فيكون مجازاً مرسلاً كما أن الأول استعارة ويحتمل المجاز المرسل وذناب كل شيء بكسر الذال عقبه[1] وذناب الوادي الموضع الذي ينتهي إليه سيله والأجب الجمل المقطوع السنام[2] وهو لا يستقر عليه فالمراد إما ذهاب عزهم لأن السنام يكنى به عنه أو كثرة اضطرابهم بعد هلاك أبو قابوس والظهر منصوب على التمييز وهو محل الاستشهاد ونقل عن الزمخشري أنه قال في المفصل إنه منصوب على التشبيه بالمفعول[3] لأن أجب

أبلغ من جهلها وذلك أن الجهل ضربان جهل بسيط وهو أن لا يكون للإنسان اعتقاد في الشيء وجهل مركب وهو أن يعتقد في الحق أنه باطل وفي الباطل أنه حق والسفه أن يعتقد ذلك فبين تعالى أن من رغب عن ملة إبراهيم فإن ذلك من سفه نفسه ومن جهل نفسه جهل خالقه فكيف يعرف أمره ونهيه.

قوله: وتأخذ بعده البيت (ما قبله) فإن يهلك أبو قابوس يهلك ربيع الناس والشهر الحرام ويمسك بعده بذناب عيش أجب الظهر ليس له سنام الذناب الطرف بذناب عيش بالشين المعجمة المثلثة على الاستعارة بالكناية شبه العيش بعد وفاة الممدوح بحمل مقطوع السنام الذي لا متمسك الراكبة فإثبات حب الظهر له تخييل ويجوز أن يكون الذناب جمع ذنب فيكون هو تخييلاً والاجب المقطوع السنام من الجمل والظهر بالنصب تمييز معرف باللام وهو محل الاستشهاد.

---

(١) أي نبقى بعده آيسين الأمن والخير لأن هذا لازم ذناب العيش.

(٢) والمعنى نبقى بعده في طرف عيش ليس لنا ولعيشنا متمسك كما أن الجمل المقطوع السنام لا متمسك له قال صاحب الكشاف الأولى أن يكون المعنى تبدل عزا بذل كالجمل المقطوع السنام يستعار السنام في العز حتى كأنه غلب فيه.

(٣) مثل حسن الوجه.

صفة مشبهة فلا استشهاد به ح والاستشهاد به في مجرد كون التمييز معرفة مع أن الأصل فيه النكرة نقل عن الفراء أنه قال التمييز في النكرات أكثر وأن هذه المميزات المعارف أصلها نسبة الفعل إليها ثم نقل عن الفاعل فكونه معرفة لعدم كونه تمييزاً في الأصل ولك أن تقول إن اللام في مثل هذه المواضع يحتمل كونه للعهد الذهني فيكون في حكم النكرة فلا حاجة إلى ما ارتكبوه من أن أصله فاعل ثم حول عنه إلى التمييز وكذا الإضافة إذ يحتمل في الإضافة ما يسوغ في المعرف باللام من الاحتمالات الأربعة فيجوز فيها العهد الذهني أيضاً.

قوله: (أو سفه في نفسه فنصب بنزع الحافظ) عطف على قوله سفه نفسه بالرفع وهذا أيضاً بناء على أن سفه لازم ولا يكون متعدياً أصلاً وهو ضعيف مرجوح لأن كون الفعل لازماً ومتعدياً يدور على معناه وقد عرفت أن له معنيين.

قوله: (والمستثنى في محل الرفع على المختار بدلا من الضمير في يرغب لأنه في معنى النفي) على المختار إشارة إلى جواز كونه في محل النصب على الاستثناء لكنه مرجوح لا يكاد يستعمل في القرآن إلا في قوله تعالى: ﴿ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك﴾ [هود: ٨١] على ما اختاره المص مع اعترافه عدم أفصحيته وقوله تعالى: ﴿ما فعلوه إلا قليلاً منهم﴾ [النساء: ٦٦] من هذا القبيل على قراءة النصب وقراءة الأكثرين الرفع لأنه في معنى النفي لأنه قد عرفت أن من للاستفهام إنكاراً والإنكار في معنى النفي ولو لم يعتبر معنى النفي لا مساغ لكونه في محل الرفع على البدلية ومن في من سفه إما موصولة وهو الظاهر أو موصوفة.

قوله: (ولقد اصطفيناه) أي وبالله فاللام لجواب قسم محذوف أي اخترناه بالنبوة

قوله: أو سفه في نفسه وهو ثالث الوجوه في نصب نفسه حذف الخافض وأوصل الفعل إليه بلا واسطة الجار فظهر نصب المحلى الكائن عند وجوده الخافض فإنه مفعول به على تقديري وجود الجار وعدمه قال بعضهم ولنا قاعدتان أحدهما أن تحذف حرف الجر وتنصب إقامة للنصب مقام الجر كما في الله لأفعلن وزيد ظني مقيم أي في ظني والثانية أن الفعل إذا تعدى بحرف الجر ينزع الحرف ويتعدى بنفسه كما في ﴿اختار موسى قومه﴾ أقول الأولى بن صورة النصب بعد حذف الخافض على كل واحدة من القاعدتين إنما هي علامة المفعول به وليس النصب في الله لافعلن قائماً مقام الجر لأن حروف الجر إنما تدخل الأسماء لإفضاء معاني الأفعال إليها فتكون تلك الأسماء مفاعيل لتلك الأفعال وتلك الأسماء منصوبة المحال لم يظهر النصب فيها لفظاً لضرورة وجود آثار تلك الوسائط التي هي تلك الحروف ولما حذف مانع ظهور نصبها المحلى عادت منصوبات على المفعولية فعلى هذا مال القاعدتين المذكورتين إلى شيء واحد ولا حاجة إلى تكثير الاعتبار.

قوله: لأنه في معنى النفي يعني الاستفهام في ومن يرغب إنكار واستبعاد لأن يكون في العقلاء من يرغب عن الحق الواضح الذي هو ملة إبراهيم فهو بمعنى لا يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه كقولك هل جاءك أحد إلا أزيد فإن زيد بدل من أحد غير موجب.

والحكمة والخلة والإمامة من بين سائر الخلق وأصله اتخاذ صفوة الشيء كما أن أصل الاختيار اتخاذ خيره.

قوله: (حجة وبيان لذلك) أي لسفاهة من يرغب عن اتباع ملته ولذلك صدر بالقسم مبالغة في ذلك وأشار بقوله بيان إلى أن الجملة تذييلية مقررة لمضمون ما قبلها والواو ليست للعطف وجوز أن يكون للعطف ولا وجه له لأن قوله حجة وبيان يأبى عن ذلك.

قوله: (فإن من كان صفوة العباد في الدنيا مشهوداً له بالاستقامة والصلاح يوم القيامة) هذا حاصل معنى النظم الكريم لأن من اصطفاه الله تعالى فقد كان صفوة العباد المراد بالعباد إما العباد في زمانه عليه السلام أو مطلق العباد إلى يوم التناد فح يكون رسولنا عليه السلام مستثنى من هذا العموم أو الصفوة داخل فيها الإمامة العامة فلا يحتاج إلى الاستثناء بالعناية مشهوداً له خبر بعد خبر لكان أو حال من ضمير كان بالاستقامة أي بالثبات عليها والصلاح هذا مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وإنه في الآخرة لمن الصالحين﴾ [البقرة: ١٣٠] أما الصلاح أي كماله فظاهر وأما أخذ الاستقامة وهي ملازمة الحدود والشكر على الموجود والصبر على المقصود[١] مدار الصلاح وهو إيفاء حقوق الله وحقوق العباد فهو منتهى درجات السالكين لكن المراد بالصلاح هنا الكمال في الصلاح لكون المطلق مصروفاً إلى الفرد الأكمل فلا إشكال بأن الصلاح إنما يكون في الدنيا إذ قد عرفت أن المراد أنه مشهود له بالثبات على الاستقامة وكمال الصلاح في الآخرة لا أن المراد أنه يكون صالحاً بالقربات في القيامة بل يشهد له في الآخرة بأنه صالح في الدنيا واللام في الصالحين حرف تعريف لا الموصول فلا يمنع تعلق كلمة في بالصالحين ولو حملت على الموصول فهي متعلقة بمحذوف يفسره المذكور أي وأنه الصالح في الآخرة لمن الصالحين.

قوله: (كان حقيقاً بالاتباع له لا يرغب عنه إلا سفيه أو متسفه) حقيقاً أي لائقاً بالاتباع فيجب الاتباع له لا يرغب عنه أي لا يعرض عن اتباعه إذ الرغبة المتعدية بعن يكون بمعنى الاعراض وأما بمعنى الميل فمتعد بإلى قوله إلا سفيه بأصل الخلقة أو متسفه أي كاسب السفاهة بالتكلف على ما يدل عليه صيغة التفعل.

قوله: (أذل نفسه بالجهل والإعراض عن النظر) أذل نفسه الخ الظاهر أنه بيان للمتسفه إذ صيغة التفعل تدل على مباشرة أفعال السفهاء بالاختيار وأما السفيه فبأصل الخلقة هذا مقتضى عبارته ويرد عليه أن قوله تعالى: ﴿إلا من سفه﴾ [البقرة: ١٣٠] تناوله لمن تسفه غير ظاهر بل غير مسلم وأيضاً كون السفيه بأصل الخلقة على مقتضى مقابلته للتسفه ما

قوله: إلا سفيه أو متسفه أذل نفسه استرجاع للوجه الأول من وجوه سفه نفسه وهو استعماله متعدياً.

---

(١) أشار إليه بتقديم الاستقامة.

معناه إن أريد به عدم استعداده للنظر فكل أحد له استعداد له وإن أريد به أنه مؤوف بسلب العقل فلا تكليف وفي الكشاف لأن من جمع الكرامة عند الله في الدارين بأن كانت صفوته وخيرته في الدنيا وكان مشهوداً له بالاستقامة على الخير في الآخرة لم يكن أحد أولى بالرغبة في طريقته منه انتهى. إذ لا مقصود للإنسان سوى خير الدارين وإن كانت الصفوة في الدنيا متفاوتة في السابع[1] والمتبوع ولما كان قوله ﴿وإنه في الآخرة﴾ الخ في مقام التعليل للاتباع ولسفاهة المعرض أوثر الجملة الاسمية مع أن المفيد للتأكيد إذ شأن التعليل ذلك وأيضاً فيه تنبيه على استمراره على الصلاح في الآخرة وأما الاصطفاء لمضيه وقت الإخبار عبر عنه بالجملة الماضوية ثم قيل إنه من حيز القسم معطوف على الجملة الماضوية مؤكد لمضمونها مقرر لما قرره فح عدم تناسب الجملتين في الاسمية والفعلية لنكتة كما أشرنا إليه فلا إشكال بأن محسنات الوصل منتفية وقيل إن الجملة الثانية ليست معطوفة بل هي تذييل آخر واللام فيها لام الابتداء فتكون الجملة الأولى مؤكدة بالقسم والثانية بلام الابتداء على سبيل التتميم كما في ﴿الرحمن الرحيم﴾ [الفاتحة: ٣] وما نقل عن الرضي من أنه قال وإذا كان الماضي أول جزأي الجملة مع قد كثر دخول لام الابتداء عليه وليست جواب القسم خلافاً للكوفيين فهي تقتضي كون الجملتين مؤكدتين بلام الابتداء والجملة الثانية معطوفة على الأولى أو حال عنها والجملة الأولى إما حال أو جملة معترضة وهو الظاهر والبعض رجح كونها حالاً وادعى أن قوله حجة وبيان لذلك إشارة إليه ظاهره حجة عليه.

قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾﴾

قوله: (ظرف لاصطفيناه) وتوسط أنه في الآخرة لمن الصالحين لا يأباه لفظاً لأنها تقرير وتأكيد لقوله: ﴿لقد اصطفيناه﴾ [البقرة: ١٣٠] لأن كونه باقياً في زمرة الصالحين لأجل اصطفائه في الدنيا وقيل لأن اصطفاءه في الدنيا إنما هو للنبوة وما يتعلق بصلاح الآخرة وفيه نوع خفاء فلا حاجة إلى أن يجعل المتوسط اعتراضاً أو حال مقدرة.

قوله: (وتعليل له) قيل والظروف قد تفيد التعليل الأولى أنه إشارة إلى كون إذ للتعليل لا للظرف فإنه قد يجيء بمعنى اللام إذ إفادة الظرف التعليل ليس بكلي ويمكن منع إفادته من حيث كونه ظرفاً[2] والمستفاد من خارج لا يسند إلى الظرف وكونه تعليلاً بعد

قوله: ظرف لاصطفيناه أو تعليل له والمعنى على الأول ولقد اخترناه في الدنيا وقت قولنا له أسلم وعلى الثاني اصطفيناه لأنا أمرناه بالإسلام أي اصطفاء فوق الإرشاد إلى طريق الحق الموصل إلى السعادة الأبدية وعلى التقديرين يكون في قال التفات من التكلم إلى الغيبة ومقتضى الظاهر إذ قلنا له أسلم.

---

(١) لأن النبوة والخلة داخلة في الصفوة في شأن المتبوع دون التابع وإن كان منتفعاً به.

(٢) وفي المعنى والثالث أن يكون إذ للتعليل نحو قوله تعالى: ﴿ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم﴾ الآية أي ولن ينفعكم اليوم اشتراككم في العذاب لأجل ظلمكم في الدنيا وهل هذه حرف بمنزلة لام التعليل أو ظرف =

كون ﴿قال أسلمت﴾ من تتمته لكونه جواباً للسؤال المقدر كأنه قيل فماذا قال حين كونه مأموراً بالإسلام.

قوله: (أو منصوب بإضمار اذكر كأنه قيل اذكر ذلك الوقت) ظاهر كلامه أنه مفعول به لا ذكر ولهذا قال كأنه قيل اذكر ذلك الوقت لكن هذا يخالف ما ذكره في قوله تعالى: ﴿وإذ قال ربك للملائكة﴾ [البقرة: ٣٠] من قوله ومحلهما أي محل إذ وإذا النصب أبداً بالظرفية فإنهما من الظروف غير المتصرفة لما ذكرنا وأما قوله تعالى: ﴿واذكر أخا عاد إذ أنذر قومه﴾ [الأحقاف: ٢١] ونحوه فعلى تأويل اذكر الحادث إذ كان كذا فحذف الحادث وأقيم الظرف مقامه انتهى. فمقتضى كلامه أن يكون المعنى هنا اذكر الحادث في ذلك الوقت أو مشى هنا على ما اختاره البعض من أنه مفعول به والأمر بذكر الوقت نفسه مستلزم لذكر الحادث فيه على وجه أبلغ.

قوله: (لتعلم أنه المصطفى الصالح المستحق للإمامة والتقدم) الخ فتعلم بذلك أن من يعرض عن اتباع ملته ولم يتخذه إماماً فهو سفيه مستخف نفسه يريد أنه منصوب باذكر والحكمة في الأمر بالذكر للاستشهاد على حاله من استحقاقه الإمامة وكونه مقتدى به لكن هذا الاستشهاد بملاحظة قوله قال أسلمت وأشار إليه المص في أثناء التقرير حيث قال بادر إلى الإذعان وأما إذا كان ظرفاً أو تعليلاً فظاهر أنه بيان لاستحقاقه الإمامة والتقدم أما في التعليل فظاهر وأما في الظرف فلانفهام التعليل من حاق الكلام مثل قولك أكرمته إذ صلى فإنه اقتضى ظاهر الحال أن الصلاة وأداءها سبب الإكرام وكذا هذا ولظهور ذلك لم يتعرض له وأما الأمر بالذكر فلما كان وجهه خفياً أوضحه وفصله.

قوله: (وأنه نال ما نال بالمبادرة إلى الإذعان وإخلاص السر) لأن معناه الظاهري غير صحيح هنا قال تعالى: ﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن﴾ [البقرة: ١٢٤] الآية.

قوله: (حين دعاه ربه) فقال له ربه أسلم هذا يشير إلى أن إذ في إذ قال له متعلق

قوله: وأنه نال ما نال بالمبادرة إلى الإذعان معنى المبادرة إلى الإذعان مستفاد من قول إبراهيم عقيب الأمر بالإسلام ﴿اسلمت لرب العالمين﴾.

قوله: وإخلاص السر عطف على الإذعان وهما ناظران إلى تفسيري الإسلام كما ذكر من أن أسلم إن كان من أسلم وجهه لله كان بمعنى أخلص أو إذ كان من استسلم يكون بمعنى انقاد والإذعان من الانقياد للحق.

قوله: حين دعا ربه واخطر بباله دلائله المؤدية إلى المعرفة الداعية إلى الإسلام المفهوم من قوله هذا إن قوله تعالى لإبراهيم أسلم مجاز عن اخطاره بباله دلائل المعرفة والنظر الصحيح

= والتعليل مستفاد من حاق الكلام لا من اللفظ فإنه إذا قيل ضربته إذ اساء وأريد به الوقت اقتضى ظاهر الحال أن الإساءة سبب الضرب قولان وفيه مزيد توضيح فعلم أن الواو في قول المص وتعليل بمعنى الواو.

وظرف لقوله: ﴿قال أسلمت﴾ [البقرة: ١٣١] فح لا يصح كونه ظرفاً لاصطفيناه ولا تعليلاً له ولا منصوباً بالذكر مع أنه في صدر توضيح كونه منصوباً باذكر إلا أن يقال إنه إشارة إلى احتمال آخر في إذ لكنه بعيد لما ذكرناه أو هذا حاصل كونه استئنافاً إذ قد عرفت إن قال أسلمت استئناف.

قوله: (وأخطر بباله دلائله المؤدية إلى المعرفة الداعية إلى الإسلام) عطف تفسيري لقوله دعاه ربه فإذا جعل عطف تفسيري له اندفع الإشكال المذكور فإنه ح لا يكون قوله حين دعاه ربه ناظراً إلى قوله تعالى: ﴿قال أسلمت﴾ [البقرة: ١٣١] بل يكون عبارة عن الأخطار المذكور وفيه إشارة إلى أنه عبر عن الأخطار الدلائل المؤدية إلى المعرفة بحسب العادة وإذعانه أي قبوله بمدلولاتها بالقولين تصوير السرعة الإجابة ويقرب منه ما قيل إن قوله أسلم مجاز عن الإلهام وإخطار دلائل التوحيد بباله وتمكينه من النظر وأن قوله عليه السلام أسلمت مجاز عن النظر والمعرفة على منوال قوله تعالى: ﴿كن فيكون﴾ [البقرة: ١١٧] فهو إشارة إلى استدلاله عليه السلام بالكواكب والقمر والشمس وإطلاعه على أمارات الحدوث على ما عليه أكثر المفسرين من أنه قبل النبوة وقبل البلوغ فأمر إبراهيم عليه السلام في حال صباوة بإحداث الإيمان والإسلام حقيقة غير مستقيم عند الأشاعرة إذ لا تكليف على الصبي ولذا حمل المص على الاستعارة[1] التمثيلية وكذا صاحب الإرشاد حيث قال وليس الأمر حقيقة بل هو تمثيل والمعنى أخطر بباله دلائل التوحيد الخ ويؤيده قوله ﴿ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل﴾ [الأنبياء: ٥١] أي في صغره قبل بلوغه حين كان في السرب وظهرت له الكواكب فاستدل بها كذا قاله الإمام في تفسير هذه الآية وأما من قال إنه بعد النبوة فقال المراد منه الأمر بالإطاعة والإذعان بجزئيات الأحكام وإنما لم يحمل على الحقية أعني إحداث الإسلام والإيمان لأن الأنبياء عليهم السلام معصومون عن الكفر قبل النبوة ولأنه لا يتصور الوحي والاستنباء قبل الإسلام والحاصل أن الأمر على حقيقته لكن المراد بالإسلام لازمه مجازاً وهو الإطاعة ومن قال إنه بعد النبوة هل يقول إنه بعد البلوغ أو قبل البلوغ والظاهر بعد البلوغ ويحتمل قبل البلوغ كما روي عن مقاتل أشير إليه في التفسير الكبير في

المؤدي إلى الإسلام وقول إبراهيم عليه السلام ﴿أسلمت لرب العالمين﴾ مجاز عن معرفته لوجوه الإسلام التي هي نتيجة النظر الصحيح الذي أخطر الله تعالى بباله ولا أمر هناك ولا جواب كما مر في ﴿كن فيكون﴾ من أنه عبارة عن تعلق إرادته تعالى وقدرته بالمقدور عن سرعة حصول المقدور بعد تعلقهما به يرشدك إليه كلام الكشاف حيث قال ومعنى قال له أسلم أخطر بباله النظر في الدلائل المؤدية إلى المعرفة والإسلام فقال أسلمت أي فنظر وعرف أقول أنت قد عرفت في تفسير ﴿كن فيكون﴾ وهو الحق فيه من غير تكلف ارتكاب للمجاز.

---

(١) كما حمل في قوله تعالى: ﴿ألست بربكم قالوا بلى﴾ [الأعراف: ١٧٢] وأيضاً حمل قوله تعالى: ﴿وإذ زين لهم الشيطان أعمالهم وقال لا غالب لكم﴾ [الأنفال: ٤٨] الآية.

قوله تعالى: ﴿ولقد آتينا إبراهيم رشده﴾ [الأنبياء: ٥١] الآية ولو حمل الأمر بالإسلام على الثبات عليه لكان مستقيماً لكن الأمر حقيقة أو مجاز ففيه تفصيل مذكور في تفسير قوله تعالى: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٦][1] والالتفات من التكلم إلى الغيبة مع كونه تنشيطاً للتسامع بالسلوك إلى أسلوب جديد لإظهار مزيد العناية والكرامة حيث اختير الرب المشعر بكمال التربية ومن جملتها إخطار باله عليه السلام دلائل التوحيد والهداية إلى الاستدلال بالقول السديد والرأي الرشيد ولو عبر بصيغة المتكلم لخلا عن الوصف بتلك الصفة ولفات تلك النكتة الرشيقة وفي إضافة الرب بعد اختياره اسم الرب إلى العالمين اعتراف بكمال تربية حيث ميز بالتوفيقي إلى التوحيد ودلائله وإلزام المشركين بالحجج الساطعة وإبطال مذاهبهم الزائغة بالبراهين الدامغة حتى كان رئيس الموحدين وقدوة المحققين فاعترف ربوبيته مع إتيان برهانه كأنه قيل أسلمت لربنا الذي هو رب العالمين وأنا من جملة العالمين وهذا أبلغ من وجوه من القول أسلمت لربي مع رعاية الفاصلة التي من شعب البلاغة.

قوله: (روي أنها نزلت) أي آية ﴿ومن يرغب﴾ الآية ففيه تسفيه مهاجر لآبائه عن دين محمد عليه السلام وهو ملة إبراهيم عليه السلام وكذا كل من أبى عن اتباع دينه عليه السلام سفيه أو متسفه لأن خصوص السبب لا ينافي عموم الحكم.

قوله: (لما دعا عبد الله بن سلام ابني أخيه سلمة ومهاجراً إلى الإسلام فأسلم سلمة وأبى مهاجر) فقال لهما قد علمنا أن الله تعالى قال في التورية إني باعث من ولد إسماعيل نبياً اسمه أحمد من آمن به فقد اهتدى ورشد ومن لم يؤمن به فهو ملعون[2] فنزلت الآية تصديقاً له نقل عن السيوطي أنه قال لم نجد هذا في شيء من كتب الحديث.

قوله تعالى: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِيَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾﴾

قوله: (التوصية هو التقدم إلى الغير بفعل فيه صلاح وقربة) سواء كان حالة الاحتضار

قوله: روي أنها نزلت أي روي أن قوله تعالى ﴿ومن يرغب عن ملة إبراهيم﴾ [البقرة: ١٣٠] إلى قوله ﴿أسلمت لرب العالمين﴾ [البقرة: ١٣١] نزل حين دعى عبد الله الخ فتكون الآية إنكاراً لرغبة ابنه الآخر مهاجر عن ملة إبراهيم وامتناعه عن التدين بها لكن أخرج الكلام مخرج الإطلاق فيدخل فيه مهاجر دخولاً أولياً.

---

(١) وأما ما ذكره شراح الكشاف من أن الأنبياء معصومون عن الكفر قبل البعثة وبعدها وأن الوحي والاستنباء لا يتصور أن قبل البعثة فبيان كلامه تعالى موافقاً لمذهبه فإن الصبي العاقل مكلف بالإيمان عند المعتزلة بلا اشتراط مضي زمان التجربة فيكفر بمجرد عدم التصديق بعد التمييز بلا توقف على التكذيب كما تقرر في الكتب الكلامية كذا في الحاشية الخسروية.

(٢) وهو التحريض للغير بفعل على أن الباء للتعدية.

أو لا وسواء كان ذلك التقدم بالقول أو الدلالة وما نقل عن الراغب من أنه قال التوصية التقدم إلى الغير بما يعمل به مقترناً بوعظ من قولهم أرض واصية أي متصلة النبات فهو مقتضٍ لتخصيصها بالقول وأيضاً يقتضي تخصيصها بما هو من شأنه أن يعمل الموصي وكلام المص ساكت عن هذا القيد والظاهر أنه لا بدّ منه الآن يقال أشار إلى هذا بقوله كان الموصي الخ.

قوله: (وأصلها الوصل يقال وصاه إذا وصله وفصاه إذا فصله) أي أصل التوصية الوصل في أصل اللغة يقال وصاه الخ بيان لكون أصلها الوصل قوله وفصاه إذا فصله من الثلاثي لمزيد الكشف والتوضيح إذ الأشياء تنكشف بأضدادها فالتفعيل[1] بمعنى الثلاثي في كلاهما.

قوله: (كان الموصي يصل فعله بفعل الوصي) بيان وجه المناسبة بين أصل اللغة وعرف اللغة إذ معنى التقدم إلى الغير معنى لغوي لها أيضاً لكنه معنى في عرف اللغة والأول معنى في أصل اللغة وإنما قال كان لأنه لا يصل فعله بفعل الوصي حقيقة بل يفعل شيئاً من شأنه أن يفعل الموصي لو كان الموصي حياً أو حاضراً ثم اتسع فاستعمل في التقدم إلى الغير بفعل فيه صلاح ديني أو دنيوي وإن لم يكن ذلك الفعل فعل الموصي أو من شأنه أن يفعل وأشار إلى ذلك بقوله إلى التقدم إلى الغير أولاً وبقوله كان الموصي يصل فعله آه ثانياً فمجموع ما ذكرناه منفهم من مجموع كلامه وتوصية إبراهيم عليه السلام بنيه ويعقوب من قبيل التقدم إلى الغير يفعل فيه صلاح فإن كونهم على الإسلام حين موتهم فعلهم لا فعل إبراهيم عليه السلام ثم نقل في اصطلاح الفقهاء إلى معنيين أحدهما مستعمل باللام والآخر مستعمل بإلى أما معنى الثاني فهو تفويض التصرف في ماله ومصالح أطفاله إلى غيره بعد موته وأما معنى الأول فجعل الغير مالكاً لماله بعد موته قوله يصل فعله إلى آخره ولم يتعرض للقول إما لتعميم الفعل إليه أو من باب الاكتفاء.

قوله: (والضمير في بها للملة) قدمه لخلوه عن التكلف ولإظهار إبراهيم وعطف

قوله: والضمير في بها للملة في قوله عز وجل: ﴿ومن يرغب عن ملة إبراهيم﴾ [البقرة: ١٣٠] أو لقوله ﴿أسلمت﴾ [البقرة: ١٣١] على تأويل الكلمة على نحو رجوع الضمير في قوله سبحانه ﴿وجعلها كلمة باقية﴾ [الزخرف: ٢٨] إلى قوله ﴿إني براء مما تعبدون إلا الذي فطرني﴾ [الزخرف: ٢٦، ٢٧] فإن قوله ﴿كلمة باقية﴾ [الزخرف: ٢٨] يدل على أن تأنيث الضمير في جعلها إنما هو بتأويل الكلمة قبل هذا غير لازم لجواز أن تأنيث الضمير لكون براء بين مذكر ومؤنث لا يكون لفظه أنني براء في تأويل الكلمة لكن رجعه إلى مضمون قوله ﴿قال أسلمت﴾ [البقرة: ١٣١] بتأويل الكلمة أولى لقربه ولأن قوله ووصى عطف على قال والمعنى قال ذلك في حق نفسه ووصى بها بنيه وقيل ترك المضمر إلى المظهر أعني إبراهيم ربما يرجح العطف

---

(١) والبعض ذهب إلى أن وصاه بالتخفيف من حد ضرب وكذا فصاه ولا يخفى أنه خلاف سوق كلام المص.

يعقوب عليه مع أن عطف وصى على ما قال له ربه يقتضي الضمير فالعدول إلى الظاهر يرجح كون المرجع ملة إبراهيم فإنه لما قيل أولاً ﴿ومن يرغب عن ملة﴾ ثم قيل ثانياً ﴿ووصى بها إبراهيم﴾ يتبادر منه كون الضمير راجعاً إلى الملة.

قوله: **(أو لقوله أسلمت على تأويل الكلمة أو الجملة)** إذ الكلمة تطلق على الجملة كما تطلق على المفرد وعن هذا قال أو بتأويل الجملة فالترديد في العبارة فحينئذٍ يعطف وصى على ﴿قال أسلمت﴾ [البقرة: ١٣١] الآية فالمعنى ذلك في حق نفسه ووصى به بنيه بأن يذكروه حكاية عن أنفسهم وقالوا أسلمنا لرب العالمين وعلى هذا يكون يعقوب منصوباً معطوفاً على بنيه وجه صحته مع ضعفه كون الموصى به مطابقاً في اللفظ لأسلمت وقرب المعطوف عليه لما عرفت من أنه حينئذٍ عطف على قال أسلمت أي لم يكتف بقوله أسلمت حين قال له أسلم بل ضم إليه التوصية تنبيهاً على أن الأمر له أمر شامل لهم لأنه إمام للناس والاكتفاء بالتوصية لبنيه لأنهم أحق بالشفقة ولأنهم إذا صلحوا صلح بهم سائر الناس كما نبه عليه سابقاً لكن التوصية بالملة مآلها التوصية بالقول أسلمنا وبالعكس فالرجحان للأول لما ذكر[1] قيل وهذا باعتبار الحكاية إن كان معنى قال أسلمت نظر أو عرف أي على طريق التمثيل أو باعتبار المحكي أي كون قال أسلمت في معنى نظر أو عرف لا ينافي تكلمه بهذه الكلمة ظاهراً فلا إشكال بأنه قد ثبت أن هذا القول مجاز عن النظر والمعرفة فكيف يرجع الضمير بالتأويل المذكور وإن أريد بقوله أسلمت الإذعان والإخلاص فرجوع الضمير إليه بالتأويل المذكور باعتبار المحكي فلا إشكال أيضاً ولو قيل إنه عود الضمير إلى اللفظ مع الاختلاف في المعنى حقيقة أو مجازاً بطريق الاستخدام لم يبعد.

قوله: **(وقرأ نافع وابن عامر أوصى والأول أبلغ)** لدلالته على الاعتناء بشأنها حيث دل صيغة التفعيل على التكثير في الفعل والتكثير يشعر الاهتمام وهو المراد هنا إذ لا يراد التكثير في مثل هذا وإن أمكن في نفسه.

على الكلام الأسبق وكون الضمير للملة وكذا عطف ويعقوب على إبراهيم وذلك لأن وضع المظهر موضع المضمر وعطف يعقوب عليه يدل على أنه شروع لكلام آخر لبيان تواصي الأنبياء باستمساك الدين الحق الجامع لجميع أحكام الأصول والفروع ليتوارثوا الملة القويمة والشرع المستقيم نسلاً بعد نسل وذلك يقتضي أن يعود الضمير في بها إلى الملة ويرشدك إلى أن العطف يرجح رجع الضمير إلى الملة ذكر يعقوب في توصيته لبنيه الدين وهو بمعنى الملة قال ﴿إن الله اصطفى لكم الدين﴾ ولم يقل إن الله اصطفى لكم الإسلام ولو كان الضمير راجعاً إلى قوله ﴿أسلمت﴾ [البقرة: ١٣١] لكان الأنسب أن يقال ﴿قال أسلمت لرب العالمين﴾ ووصى بها هو بنيه ويعقوب أن الله اصطفى لكم الإسلام.

قوله: والأول أبلغ وجه كونه أبلغ هو دلالته بالصيغة على التكثير وتوصيته بها مراراً كثيرة.

---

(١) من أنه لا يحتاج إلى التكليف الذي احتيج إليه في الإرجاع إلى قوله اسلمت كما عرفت من الإشكال ودفعه.

قوله: (عطف على إبراهيم أي وصى هو أيضاً بها) بنيه ولما كان ما اعتبر في المعطوف عليه معتبراً في المعطوف ما لم يمنع مانع قال أي وصى هو أيضاً بها بنيه وهذا يؤيد كون المرجع ملة إذ لم يصدر عن يعقوب أسلمت ولم يحك ذلك عنه.

قوله: (وقرىء بالنصب على أنه ممن وصاه إبراهيم) للعطف على بنيه وقد أشرنا إليه آنفاً وهذا يؤيد ما ذكرنا من أن الأمر لإبراهيم عليه السلام أمر شامل للناس ولهذا وصى لبنيه والتخصيص ببنيه لما ذكر ولما كانت الوصية عامة لهم جعل تلك الوصية أعم من الذات أو بالواسطة فلا إشكال بأنه بعيد لأن يعقوب لم يكن فيما بين أولاد إبراهيم عليه السلام حين وصاهم بها بل ذكر يعقوب يفيد العلم بأن الوصية شاملة للناس جميعاً وتخصيص يعقوب لأنه ابن ابنه إسحاق ويعقوب أبو أنبياء بني إسرائيل وقد ذكر المصنف أن أولاد إبراهيم كانوا على شريعته.

قوله: (على إضمار القول عند البصريين متعلق بوصي عند الكوفيين لأنه نوع منه) على إضمار القول عند البصريين وهو المختار عنده فإن عندهم لا بدّ من القول الصريح أو الإضمار في مثل هذه المواضع لأنه مقول وأما عند الكوفيين فيكفي في كونه مقولاً تضمن الفعل معنى القول وهنا كذلك لأنه نوع منه إذ الوصية تكون بالقول غالباً أو لا يكون إلا بالقول كما قيل لكن هذا في الوصية عند الفقهاء وأما في اللغة فيعم الفعل أيضاً لأن التقدم إلى الغير أي ترغيبه إلى فعل فيه صلاح كما يتحقق في القول يوجد في الفعل أيضاً بل هو أحرى في التحريض إلى الخير فلما كانت الوصية مشتملة على معنى القول يجوز وقوع الجملة في حيز مفعولها من غير تقدير لفظة إن إذ جواز كون الجملة مفعولاً مختص بالأفعال الناسخة للمبتدأ وفيما عداه لا يجوز كون مفعوله جملة إذا كان ذلك متضمناً بمعنى فعل من الأفعال النواسخ[1] فإذا كانت الجملة مقول القول فلا كلام في حسنه فالبصريون ذهبوا إلى أنه لا بدّ من القول الصريح أو الإضمار والكوفيون اختاروا كون الفعل متضمناً للقول كاف في ذلك ولا حاجة إلى تقدير القول.

قوله: (ونظيره رجلان من ضبة أخبرانا) رجلان روي بسكون الجيم للتخفيف[2] من

قوله: على أنه ممن وصاه إبراهيم بناء على أن ابن الابن من الأبناء.

قوله: متعلق بوصى عند الكوفيين لأن التوصية فيه معنى القول بل هو القول المخصوص وهو المراد بقوله لأنه نوع منه وتقرير الكلام فيه إن بنى جملة وهي لا تقع مفعولاً إلا لأفعال القلوب أو للقول عند البصريين فكان تقدير وقال يا بني وعند الكوفيين إنما تقع في حيز كل في فعل بمعنى القول أيضاً وهذا خلاف شائع فيما بينهم.

قوله: رجلان من ضبة اسم قبيلة وإنا رأينا بكسر الهمزة في تقدير القول أي قالا إننا رأينا لأنه لو كان متعلقاً بإخبارنا لكان ينبغي أن تفتح الهمزة.

---

(١) كما صرح جوابه في قوله تعالى: ﴿قالوا سمعنا فتى يذكرهم﴾ [الأنبياء: ٦٠] الآية أن يذكرهم مفعول ثانٍ لسمعنا لتضمنه معنى علم الذي هو من النواسخ.

(٢) ولضرورة الشعر.

ضبة بالضاد المعجمة وتشديد الباء الموحدة المفتوحيين أبو قبيلة سميت القبيلة باسم أبيه وهو ضبة بن أدغم تميم بن مر.

قوله: (إنا رأينا رجلاً عرياناً بالكسر وبنو إبراهيم أربعة إسماعيل وإسحاق ومدين ومدائن وقيل ثمانية وقيل أربعة عشر) قوله بالكسر أي بكسر إن في قوله إنا رأينا والبصريون بتقدير القول والكوفيون بالإخبار لتضمنه معنى القول إذ الاخبار لا يكون إلا بالقول وإنما قال نظيره إذ الاختلاف هنا في وقوع إن المكسورة بعد الاخبار بتقدير القول عند البصريين وبدونه عند الكوفيين وفيما نحن فيه وقوع الجملة بعد القول المتضمن معنى القول بتقدير القول وبدون تقديره وهذا نظير لذلك لا أنه منه ومن نوعه ثم القول يقدر مفرداً على قراءة يعقوب منصوباً إذ الموصي هو إبراهيم عليه السلام فقط أي ووصى بها إبراهيم قائلاً حال منه ويقدر مثنى على تقدير قراءة يعقوب مرفوعاً إذ الموصي حينئذٍ هو إبراهيم ويعقوب عليهما السلام أي قائلين[١] يا بني والمعنى قائلا كل واحد منهما يا بني في وقته إذ قول إبراهيم مقدم على قول يعقوب عليهما السلام والمخاطب في قول يعقوب غير المخاطب في قول إبراهيم عليهما السلام فيكون اللفظ متعدداً والخطاب أيضاً متعدداً فلا يلزم قصد الخطابين بلفظ واحد والحاصل أن هذا على طريق انقسام الآحاد على الآحاد إذ المقصود مجرد الحكاية والكلام المحكي مشترك بين إبراهيم ويعقوب عليهما السلام على طريق الانقسام المذكور والمخاطبون في القولين متغايرون.

قوله: (وبنو يعقوب اثني عشر رؤوبن وشمعون ولاوى ويهوذا ويشسوخور وزبولون وزواني ونفتوني وكوذا ولوشير وبنيامين ويوسف) رؤوبن على وزن فعولن شمعون بكسر الشين ولاوى ويروى ليوى كأنه أمالته ويهوذا وإساخر بكسر الهمزة وتشديد السين على وزن أفاعل وزبولون بفتح الزاء وأن ونفتالى على وزن نفعالى وكاد على وزن صاد وآشر على وزن ناصر قد اختلف النسخ في هذه الأسماء والصحيح ما قررناه كذا قاله مولانا خسرو[٢] وبنيامين بكسر الباء بوزون إسرافيل ويوسف عليه السلام وتأخير يوسف عليه السلام لأنه أصغرهم سناً والظاهر أن الترتيب في الذكر بالنسبة إلى السن فقدم الأكبر سناً ثم فثم فكبيرهم في السن رؤوبن صرح به المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿قال كبيرهم ألم تعلموا أن أباكم﴾ [يوسف: ٨٠] الآية وأكبرهم رأياً شمعون وقيل يهوذا وكانت النبوة في أولاد لاوى والملك في أولاد يهوذا صرح به المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً﴾ [البقرة: ٢٤٧] الآية.

قوله: وقيل ثمانية وهي الأربعة المذكورة وزمران ولتشان ولشبق وشوخ.

---

(١) قائلين بفتح اللام صيغة التثنية.

(٢) وروبين بضم الراء وكسر الباء وياء ونون وقال البيساني الصحيح روبيل باللام ومنها ما هو غير معروف لأنها ليست بعربية فلم يقدر على ضبطها من غير نقل كذا الشهاب لكن ضبطه مولانا خسرو فكتبنا على ما اختاره.

قوله: (دين الإسلام) الإسلام هو التدرع بالشرع الذي جاء به محمد عليه السلام كذا قاله المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ [آل عمران: ١٩] لكن هذا ليس بصحيح هنا والمراد به قبول الدين الحق الذي جاء به إبراهيم عليه السلام أو غيره من الرسل الكرام فعلم أن الإسلام لا يختص بنبينا عليه السلام كما زعم[(١)] ويؤيده قوله تعالى: ﴿وما وجدنا غير بيت من المسلمين﴾ [الذاريات: ٣٦].

قوله: (الذي هو صفوة الأديان لقوله ﴿فلا تموتن﴾ [البقرة: ١٣٢] الآية) إذ لا دين غيره عند الله الملك المنان قوله لقوله استدلال على كون المراد بالدين الدين الإسلام أي الدين الحق فإن الدين مشترك اشتراكاً لفظياً بين الدين الحق والدين الباطل فقوله ﴿وأنتم مسلمون﴾ يدل على كون المراد بالدين الدين الإسلام.

قوله: (ظاهره النهي عن الموت على خلاف حال الإسلام والمقصود هو النهي عن أن يكونوا على خلاف تلك الحال إذا ماتوا) ظاهره النهي عن الموت لأن صيغة النهي موضوعة

قوله: والمقصود هو النهي عن أن يكونوا على تلك الحال وإنما عدل عن ظاهره لأن ظاهر الآية النهي عن الموت في حال عدم الإسلام والشخص لا ينهى عن الموت في حال من الأحوال لأن تركه غير مقدور له والإنسان إنما ينهى عما فعله وتركه في وسعه فلا يكون المراد هذا الظاهر بل المراد النهي عن حال الموت وهو ترك الإسلام عند الموت بطريق الكناية الإيمائية فإن قيل النهي عن الشيء ملزوم للنهي عن أحواله فهو انتقال من الملزوم إلى اللازم فلا يكون كناية أجيب بأن الملازمة تختلف بالاعتبار لأن المراد بالملازمة فن البيان مطلق الاتصال والعمدة في البيان إرادة النهي عن الشيء لا ينافي إرادة النهي عن حاله وبالعكس ولهذا ربما يكنى عن نفي الحال بنفي الذات كما ههنا فإنه قد كنى بنفي الذات التي هي الموت عن نفي حاله الذي هو ترك الإسلام عند حلوله وربما يكنى بالعكس أي بنفي الحال عن نفي الذات كما في قوله عز وجل: ﴿كيف تكفرون بالله﴾ [البقرة: ٢٨] فإنه إنكار للكفر بإنكار الحال التي يقع عليها الكفر بالطريق البرهاني فإن كيف في أصل الوضع للسؤال عن الحال والسؤال في شأن علام الغيوب محال فيصار على المجاز إلى معنى التعجب والإنكار لحال الكفر ليتوسل به إلى إنكار ذات الكفر فإن صدور الكفر لا ينفك عن حال وصفة فإذا انكر أن يكون لكفرهم حال يقع عليها استلزم ذلك إنكار وقوع الكفر فهو أبلغ وأقوى في إنكار الكفر من اتكفرون لكونه كإثبات الدعوى بالبينة قال بعض الأفاضل أما نفي الذات يستلزم نفي الحال فلا كلام فيه وأما إن نفي الحال يستلزم نفي الذات فإنما يكون في صورة نفي جميع الأحوال وفي قوله كيف تكفرون المراد نفي جميع الأحوال فلزم نفي ذات الكفر فكان كناية وفيما نحن فيه ليس كذلك وإنما المراد نفي الفضيلة وهو يستلزم نفي الذات ادعاء فإن الموت لا على حال الإسلام لا خير فيه والشيء الذي لا خير فيه بمنزلة العدم ونظيره لا تصل إلا وأنت خاشع فإنك لا تنهاه عن الصلاة ولكن تنهى عن ترك الخشوع في حال صلاته ومعناه لا تكون صلاتك على ترك الخشوع فإن الصلاة لا على حال الخشوع لانعدام فضيلتها بمنزلة العدم

---

(١) الزاعم السيد قدس سره في حاشية مختصر المنتهى وقول بعضهم وبه يعلم أن الإسلام يطلق على غير ديننا لكن العرف خصصه به ضعيف.

لطلب الكف عما هو مدلولها فيكون المفهوم من ظاهره النهي عن الموت على خلاف حال الإسلام وذا ليس بمقصود لأنه ليس مقدور البشر فيكون المقصود النهي عن أن يكونوا على غير تلك الحالة وهي حالة الإسلام الإسلام وهي مقدورة للعبد حين موته إذ النهي عن الموت على خلاف حال الإسلام يستلزم النهي عن أن يكونوا على غير تلك الحالة إذا مات وهذا اللازم هو المراد مجازاً بقرينة عقلية بل شرعية على عدم إرادة المعنى الحقيقي كما عرفت من أنه غير مقدور وأيضاً أن محط الفائدة هو القيد فيتوجه النهي إليه والداعي إلى المجاز والعدول عن الحقيقة سيجيء بيانه والمص لم يتعرض الحصر في أثناء التقرير بل اكتفى ببيان خلاصته وأشار إلى أن الاستثناء مفرغ والتقدير فلا تموتن في حال من الأحوال سوى حال الإسلام.

قوله: (**والأمر بالثبات على الإسلام**) مفهوم من الاستثناء لأن الاستثناء عند الشافعي وهو مذهب المص جملتان[1] إحديهما منفية أو منهية والأخرى مثبتة والاستثناء من المنهي يفيد الأمر بالمستثنى وإن كان بمعونة المقام فلا إشكال بأن النهي عن الشيء ثم الاستثناء عنه يفيد الإباحة لا الأمر الذي يفيد الوجوب فإن ذلك عند عدم قرينة دالة على المراد وعند وجود قرينة الحكم على مقتضى القرينة وإنما قال الأمر بالثبات على الإسلام لكون المخاطبين موصوفين بالإسلام والدين الحق والتعبير بالجملة الاسمية الدالة على الثبات يؤيد ما ذكرناه والقصر المستفاد من الكلام قصر الموصوف على الصفة أي مفهوم الكون حالة للموت مقصور على حالة الإسلام لا تتجاوز إلى غيرها نظيره ما ذكره قدس سره في حاشية المطول في نحو ما ضرب زيد إلا عمراً مفهوم الكون مضروباً لزيد مقصور على عمرو لا يتجاوز إلى غيره.

وفي الكشاف فإن قلت فأي فائدة في ادخال حرف النهي على الصلاة وليست بمنهي عنها قلت النكتة فيها اظهار أن الصلاة التي لا خشوع فيها كلا صلاة فكأنه قيل أنهاك عنها إذا لم تصلها على هذه الحالة ألا ترى إلى قوله عليه والسلام لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد فإنه كالتصريح بقولك لجار المسجد لا تصل إلا في المسجد وكذلك المعنى في الآية اظهار أن موتهم لا على حال الثبات على الإسلام موتاً خير فيه وأنه ليس بموت السعداء وإن من حق هذا الموت أن لا يحل فيهم ونقول في الأمر أيضاً مت وأنت شهيد وليس مرادك الأمر بالموت ولكن بالكون على صفة الشهداء إذا مات وإنما أمرته بالموت اعتداداً منك بميتته واظهاراً لفضلها على غيرها وأنها حقيقة لائقة بأن يحث عليها إلى هنا كلام الكشاف الحاصل أن في العدول على الظاهر مبالغة ليست في أجزاء الكلام على مقتضى الظاهر ولهذا قال صاحب المفتاح ولأمر ما تجد أرباب البلاغة وفرسان الطراد يستكثرون من هذا الفن وأنه في عالم البيان يسمى كناية فقوله أيضاً ومن حق هذا الموت أن لا يحل فيهم كناية إيمانية على نحو قوله فما جازه جود ولا حل دونه أي ولاحل جود غير الممدوح فهو تخصيص للجود بالممدوح وهو كما يقال ليس غيره بجواد فإنه يفيد أنه الجواد لا غير فهو من باب تخصيص الصفة بالموصوف.

---

(١) وأما عندنا فبدلالة النص أو ضرورة كما فصل في الأصول فالجملة واحدة.

قوله: (كقولك لا تصل إلا وأنت خاشع) فإن ظاهره النهي عن الصلاة على خلاف حال الخشوع وليس بمقصود لأنه خلاف الشرع والمراد هو النهي عن أن يكون المصلي على غير حالة الخشوع إذا صلى والترغيب على الخشوع والمواظبة عليه والكلام في القصر مثله في الآية الكريمة ثم قيل والجمهور على أنه كناية وإن احتمل المجاز وتقرير الكناية بأن طلب امتناع النفس عن فعل الموت في غير حال يراد منه يلزمه طلب الامتناع عن كونها على غير تلك الحال عند الفعل ليس على ما ينبغي لأن أمر الكناية بالعكس وهذا الإيراد ليس على ما ينبغي لأن مراد المقرر وهو صاحب الكشاف مجرد إثبات أن بين الطلبين اتصالاً يصح الانتقال بينهما فإن المراد باللازم ما يكون وجوده على سبيل التبعية فيجوز في الكناية الانتقال من الملزوم إلى اللازم بناء على أن الملزوم لازم واللازم ملزوم لما عرفت من أن المراد باللزوم مطلق الاتصال فلا ينافي قولهم إن الكناية هي الانتقال من اللازم إلى الملزوم أشار إلى ذلك النحرير في شرح التلخيص وشرط صحة إرادة المعنى الحقيقي في الكناية مذهب صاحب الكشاف خلافاً للجمهور وقرر أيضاً الكناية بأنها كناية بنفي الذات عن نفي الحال كما أن قوله تعالى: ﴿كيف تكفرون﴾ [البقرة: ٢٨] كناية بنفي الحال عن نفي الذات وهذا أيضاً موجه بالتوجيه المذكور من أن مدار الكناية على مطلق الاتصال فلا إشكال بأن نفي الذات يستلزم نفي الحال وأما نفي الحال فكونه مستلزماً لنفي الذات إنما يكون في صورة نفي جميع الأحوال وفيما نحن فيه ليس كذلك وأما في قوله تعالى: ﴿كيف تكفرون﴾ [البقرة: ٢٨] فالمراد نفي جميع الأحوال فلزم نفي ذات الكفر فكان كناية عنه وهنا لا يكون كناية لما ذكرنا وقد عرفت دفعه فإنه إذا كان المراد مطلق الاتصال جاز أن يكتفى بنفي الحال عن نفي الذات بخصوصية ما نحو اشتهار شخص بتلك الحال أو كون تلك الحال فرداً أكمل كأنها جميع الأحوال ادعاء وغير ذلك من الأمور التي تكفي في مثل هذه الخطابيات وبعد التي واللتيا لا كلام في قوة احتمال المجاز.

قوله: (وتغيير العبارة للدلالة على أن موتهم لا على الإسلام موت لا خير فيه وإن من حقه أن لا يحل بهم) وتغيير العبارة أي أن أصل الكلام أن يقال فلا تكونوا في الموت إلا على الإسلام إذا قصد الاكتفاء بظاهر الحال لكن عدل عنه إلى ما ذكر في النظم الجليل لاقتضاء الحال إياه وهو الدلالة على أن موتهم لا على الإسلام موت لا خير فيه بل فيه شقاء مؤبد وشر مخلد فيجب بهذا الاعتبار توجه النهي إلى الموت على تلك الحالة حتى يكون الكلام مطابقاً لمقتضى الحال فيكون أبلغ من سائر المقال وإليه أشار بقوله وإن من حقه أي من حق الموت أن لا يحل بهم فحقه أن ينهى عنه وإن لم يكن مقدوراً فيشبه المنهي الذي هو مقدور البشر بملاحظة ذلك الاعتبار والتنزيل المذكور والأولى أن يقال ومن حقه أن لا يحوموا حول ذلك الموت يدل أن لا يحل بهم.

قوله: (ونظيره في الأمر مت وأنت شهيد)[1] إذ ظاهره الأمر بالموت حال الشهادة

---

(١) فإن الأمر بمثل هذا الفعل تنبيه على كونه بمنزلة المأمور به الذي حقه أن يقع وإن لم يكن مقدوراً.

وهذا ليس بمقدور وبهذه القرينة أنه ليس بمقصود والمقصود الأمر بكونه تحصيلاً بأسباب الشهادة إذا حان الموت وتغيير العبارة لما ذكر آنفاً.

قوله: (وروي أن اليهود قالوا لرسول الله ﷺ ألست تعلم أن يعقوب أوصى بنيه باليهودية يوم مات فنزلت ﴿أم كنتم شهداء﴾ [البقرة: ١٣٣] **الآية)** نقل عن السيوطي أنه قال لم أقف عليه قوله ألست تعلم الظاهر أن الاستفهام لإنكار النفي وإثبات المنفي يوم مات أي يوم قرب موته فنزلت أي قوله: ﴿أم كنتم شهداء﴾ [البقرة: ١٣٣] الآية ردا عليهم.

قوله تعالى: أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٣﴾

قوله: (أم منقطعة) اختلف في أم هل هي متصلة أو منقطعة وأن الخطاب هل لليهود أو للمؤمنين وإذا كانت منقطعة وهي بمعنى بل الإضرابية فالإضراب هنا للانتقال أو للإبطال وأن ما بعده هل هو خبر أو مقدر بالاستفهام على القولين للنحاة فيها ورجح كون أم منقطعة إذ أم الداخلة على الجملة الأصل فيها كونها منقطعة ما لم يمنع مانع إذ الجملتان إذا لم تشتركا في شيء من الجزأين نحو أقام زيد أم قعد عمرو فالمتأخرون جزموا بكونها منقطعة لا غير وجوز الشيخ ابن الحاجب والأندلسي كونها متصلة والمعنى أي هذين الأمرين كان وهنا كذلك على هذا الاحتمال لأن إحدى الجملتين وصى بها إبراهيم[1] والأخرى كنتم شهداء فلا تشتركان في شيء من الجزأين فح يكون بل للإضراب عن الكلام الأول وهو قوله تعالى: ﴿ووصى بها إبراهيم﴾ [البقرة: ١٣٢] الآية[2] إلى توبيخ اليهود على قولهم إن يعقوب أوصى بنيه باليهودية لكن هذا للإضراب لا للإبطال بلا للانتقال من المهم إلى الأهم فالمتبوع والتابع كلاهما مقصودان وبل هنا مما يكون قبلها خبر كقوله إنها أي القطيعة لا بل أم شاة ولظهور معنى بل لم يتعرض له.

قوله: أم منقطعة فتكون بمعنى بل والهمزة فأم هذه هي التي تكون واقعة في الخبر كما في أنها لإبل أم شاء أي بل هي شاء والمعنى ههنا بل أم كنتم شهداء والهمزة للإنكار بمعنى النفي أي ما كنتم شهداء وبل للاضراب عما قبله والأخذ فيما هو أهم وذلك لأنه لما ذكر ملة إبراهيم وأن ملة الإسلام أخذ فيما هو الأهم وهو الحث على اتباع محمد ﷺ بإثبات المعجزة لإخباره عن نبأ الأولين مطابقاً للواقع ودعوته إلى دين آبائهم دين جميع الأنبياء منة عليهم أو لأنه أوفى لتأدية المعنى المراد من قوله ﴿ووصى بها إبراهيم﴾ [البقرة: ١٣٢] فنزل الزيادة منزلة المنافي للأول فأضرب عنه إليه مبالغة.

---

(١) وقيل اضراب وانتقال من توبيخهم على إعراضهم عن ملة إبراهيم عليه السلام إلى توبيخهم على افترائهم على يعقوب عليه السلام باليهودية.

(٢) أو قوله ﴿ومن يرغب عن ملة إبراهيم﴾.

قوله: (ومعنى الهمزة فيها الإنكار أي ما كنتم حاضرين إذ حضر يعقوب الموت) أي معنى الهمزة المتضمنة أم المنقطعة ليس على حقيقة الاستفهام بل للإنكار أي لإنكار وقوع مدخولها وحاصله نفي مدخولها ولهذا قال أي ما كنتم حاضرين إذ حضر يعقوب الموت فإنكم معدومون يومئذ فمن أين علمتم ذلك وتدعون اليهودية على يعقوب مع أن اليهودية حدثت بعد يعقوب عليه السلام والمراد نفي اليهودية عن يعقوب وإنما لم يتعرض له لظهور أن اليهودية لم تكن في زمنه عليه السلام ورد ادعاء حضورهم وقت حضور يعقوب الموت وفي قوله أي ما كنتم حاضرين إشارة إلى أن الشهداء جمع شاهد أو شهيد بمعنى الحاضر وإذ ظرف لشهداء ظاهر أو في الحقيقة ظرف للنسبة كما هو مقتضى وضع إذ لأنها وضعت لزمان نسبة ماضية وقع فيه أخرى.

قوله: والهمزة فيها للإنكار إلى قوله فلم تدعون اليهودية عليه فيه نظر لأنهم قالوا لا يجوز أن يحمل الهمزة فيها على الإنكار رداً لادعائهم ذلك إذ هذه الآية منافية لقولهم أوصى يعقوب بنيه باليهودية يوم مات فكيف يقال لهم أم كنتم شهداء في أنهم وشهدوه وسمعوا ما قاله لبنيه وما قالوه في جوابه لظهر لهم حرصه على ملة الإسلام ولما ادعوا عليه اليهودية فلا يصلح الهمزة للرد أو لإنكار وإنما يصلح لذلك لو كان توصية يعقوب لبنيه وجوابهم له موافقاً لادعائهم اليهودية عليه وعلى بنيه بأن قالوا في جوابه يكون على دين اليهود وإذا كان جوابهم منافياً لادعائهم كيف يقال لهم في مقال الرد عليهم والانكار لمقالتهم أكنتم حاضرين حين وصى يعقوب بما ينافي دعواهم بل ينبغي أن يقال أكنتم حاضرين حين وصى باليهودية مثلاً نقول لمن يرمي زيداً بالفسق إنكاراً عليه ورداً لقذفه بالفسق أكنت حاضراً حين شرب الخمر أو قتل أو زنى ولا تقول له أكنت حاضراً حين صلى وصام أورد صاحب الكشاف هذا النظر فرأى أن الوجه حمل معنى الهمزة على تقدير وام على الاتصال حيث قال ولكن الوجه أن يكون أم متصلة على أن يقدر قبلها محذوف كأنه قيل أتدعون على للأنبياء اليهودية أم كنتم شهداء إذا حضر يعقوب الموت يعني أن أوائلكم من بني إسرائيل كانوا مشاهدين له إذا أمر بنيه على التوحيد وملة الإسلام وقد علمتم ذلك فما لكم تدعون على الأنبياء ما هم منه براء قال المحققون من شراح الكشاف في بيان قوله هذا الوجه أن يحمل معنى أم على الاتصال والهمزة فيها وللتقرير على سبيل التقريع ويكون الخطاب لليهود ويجعل حضور أوائلهم حضورهم فكأنه قيل لهم اتدعون يهودية الأنبياء مع مشاهدتكم موت يعقوب وإسلامه وتحريض بنيه عليه فإنه ليس فيه ما يمنع ذلك والمعنى مستقيم وقال بعض الأفاضل يجوز أن يكون الخطاب لليهود والهمزة للإنكار ويكون الرد صحيحاً على أبلغ وجه لأن مضمون الآية على الوجه الذي تقدم نقيض مدعاهم فيكون معناه ما كنتم حاضرين إذ قال يعقوب لبنيه ما قال أجابوا به مما هو نقيض مدعاكم فكيف تدعون أمراً نقيضه ثابت ولا شك في بلاغته لثبوت الرد إذ ذاك بطريق برهاني أقول مقصود هذا الفاضل أن يقرر معنى الإنكار والرد بحيث لا يرد عليه نظر صاحب الكشاف لكن لا يندفع النظر بهذا لأن ما ذكره إنما يصلح جواباً عن النظر لو علم اليهود ثبوت نقيض مدعاهم إذ لهم أن يقولوا ما علمنا إسلامه حين أحضر ولكن علينا يهوديته قبل ذلك بل لو قال ما علمتم يهوديته حين حضره الموت فكيف تدعون يهوديته يكون رداً عليهم ويجوز أن يكون إنكار لورداً لما كانوا يزعمون من أن ما عليهم دين الأنبياء ودين الإسلام فقيل لهم ما شهدتم وصايا الأنبياء بالدين فكيف تزعمونه.

قوله: (وقال لبنيه ما قال فلم تدعون اليهودية عليه) أشار بذكر هذا هنا إلى جواب اشكال صاحب الكشاف حيث قال وقيل الخطاب لليهود لأنهم كانوا يقولون ما مات نبي إلا على اليهودية إلا أنهم لو شهدوه وسمعوا ما قاله لبنيه وما قالوه لظهر لهم حرصهم على ملة الإسلام ولما ادعوا عليه اليهودية فالآية لقولهم فكيف يقال لهم ﴿أم كنتم شهداء﴾ [البقرة: ۱۳۳] انتهى. يعني فكيف يقال لهم أم كنتم شهداء رداً وإنكاراً لمقالتهم بل ينبغي أن يقال إن كنتم حاضرين حين وصى باليهودية وبما يحقق دعواكم كما تقول لمن يرمي زيداً بالفسق أكنت حاضراً حين دنا وشرب ونحوه ولا تقول حين صلى وزكى وتوضيح جوابه أنه يتم الإنكار عند قوله ما تعبدون أشار إلى ذلك بقوله وقال لبنيه ما قال واكتفى به ويكون قوله ﴿قالوا نعبد إلهك﴾ [البقرة: ۱۳۳] الآية بيان فساد ادعائهم لا داخلاً في حيز الإنكار كأن سائلاً يسأل فما قالوا له حين أوصى أبوهم فأجيب بما ذكر فلا مخالفة فيه لقانون المحاورة[1] وإنما يلزم ذلك لو جعل قوله قالوا نعبد داخلاً في حيز الإنكار وليس فليس وهذا منشأ إشكال صاحب الكشاف وأنت خبير بأن فصل قوله قالوا نعبد عن قوله إذ قال لبنيه بعيد غير سديد.

قوله: (أو متصلة بمحذوف تقديره أكنتم غائبين أم كنتم شهداء) متصلة بمحذوف لا بمذكور ليتحقق شرطها عند الجمهور وهو كون الفعلين مشتركين في الفاعل إذا وليت أم والهمزة جملتان في الجزأين نحو أقعدت أم قمت وعن هذا قال تقديره أكنتم غائبين أم كنتم شهداء والخطاب أيضاً لليهود رداً عليهم فيما تقولوه من ادعاء يهودية يعقوب عليه السلام ووصيته بها لبنيه والمعنى أحد الأمرين واقع لا جرم فإن كان الأول وهو واقع حق فكيف تجزمون بما لم تشاهدوه ولم تدركوه مع انتفاء سائر أسباب العلم بذلك وإن كان الثاني مفروضاً فلا يطابق الواقع إذ الثابت خلافه بديهة فلا مساغ للجزم بذلك أصلاً.

قوله: أو متصلة بمحذوف فعلى هذا معنى الرد لمقالتهم ذاك ظاهر ويكون الاستفهام للتقرير على سبيل التقريع وهذا أيضاً على أن الخطاب لليهود فإذا صرف معنى أم إلى الاتصال لا يكون فيها معنى همزة الإنكار حينئذٍ لا بد أن يقدر جملة مصدرة بالهمزة تحصيلاً للتعادل كأنه قيل أتدعون على الأنبياء اليهودية أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت ويكون التقدير أكنتم غائبين إذ ذاك أم كنتم شهداء على جعل حضور آبائهم حضورهم مبالغة لاستواء الفريقين في العلم بتلك القصة فلا بد وأن يعينوا الثاني وهو يستلزم انتفاء الأول فيتحقق الرد عليهم في دعواهم بطريق برهاني.

---

(۱) وذلك أن تقول لا مخالفة لقانون المحاورة وإن جعل قوله ﴿ما تعبدون﴾ من تتمة الإنكار إذ المعنى ما كنتم حاضرين إذ حضر يعقوب الموت الخ فلأجل ذلك أقدمتم على هذا الافتراء فلو حضرتم وقت حضور الموت يعقوب ووصيته بنيه لما جسرتم على ذلك وكذا الحال في ذلك المثال فإنه إذا قيل أكنت حاضراً حين صلى وصام ما حضرتم ذلك ولو حضر وشهدت حاله من الصلاح لما أقدمت على رمي الفسق هذا موافق للمحاورات وفي التقريرات فإن فيه إثبات خطئه بالبرهان على ابلغ البيان ويقر قوله تعالى ﴿وما يشعركم﴾ أنها إذا جاءت لا يؤمنون والمتبادر إلى الأذهان أن يقال وما يشعركم أنها إذا جاءت يؤمنون فليتأمل.

قوله: (وقيل الخطاب للمؤمنين والمعنى ما شهدتم ذلك وإنما علمتموه بالوحي وقرىء حضر بالكسر) وقيل الخطاب للمؤمنين إذ سبب النزول المصحح لكون الخطاب لليهود خبر واحد مع المقال في ثبوته كما نقل عن السيوطي ولا ريب في أن السوق يلائمه كون الخطاب للمؤمنين والمعنى ما شهدتم ذلك نبه به على أن أم منقطعة حينئذ ومعنى الاضراب على هذا أنه تعالى لما سجل على أن من رغب عن ملة إبراهيم الذي هو الإسلام جاهل سفيه اضرب عنه إلى ما هو أهم منه وهو الامتنان على المؤمنين بأنكم أيها المؤمنون أنتم كنتم مطلعون على وصية يعقوب بذلك لكن ما حضرتم ذلك وإنما علمتموه[1] بالوحي فإذن ين ذلك من معجزات نبيكم أفضل الرسل فاغتنموا ببعثته واتبعوه حق المتابعة لا سيما في تلك الوصية لعلكم تفلحون ولا تكونوا كالذين من قبلكم من المخالفة لتلك الوصية وبهذا يظهر ارتباطه بما قبله والله أعلم بالصواب.

قوله: (بدل من إذ حضر) بدل الاشتمال فإن الأول لبيان وقت حضور الموت والثاني لبيان وقت الإيصاء مع أن في ذكر الأول تشويقاً إلى ذكر الثاني فإن ذكر وقت حضور أسباب الموت يشعر الوصية إذ لا فائدة في ذكر وقت الموت بلا ملاحظة الوصية في الأكثر وإن البدل والمبدل منه كلاهما مقصودان كما نبه عليه فيما مر حيث قال ﴿إذ حضر يعقوب الموت﴾ وقال لنبيه ما قال بحرف العطف وقد مر مراراً أن قولهم إن المبدل منه في حكم السقوط ليس بكلي ولا يجوز أن يتعلق بقالوا نعبد إذ النظم حينئذ يختل لأن قوله ﴿قالوا نعبد﴾ ليس من تتمة الإنكار على ما اختاره المص قوله ﴿إذ قال لبنيه﴾ من الإنكار وفي التعلق مانع آخر يعرف بالتأمل.

قوله: (أي شيء تعبدونه) أشار إلى أن ما استفهامية واختار كون ما مرفوع المحل والعائد محذوف حيث قال تعبدونه ولو جعل منصوب المحل على أنه مفعول به للفعل قدم لاقتضاء الاستفهام الصدارة كما اختاره صاحب الكشاف لاستغنى عن تقدير الضمير لكنه اختار ذلك ليفيد تقوي الحكم بتكرر النسبة فإنه أبلغ في التقرير الغرض من هذا السؤال كما قال أراد تقريرهم الخ.

قوله: (أراد به تقريرهم على التوحيد والإسلام وأخذ ميثاقهم على الثبات عليهما) أراد

قوله: وقيل الخطاب للمؤمنين ولا شبهة في أنهم ما كانوا حاضرين في ذلك الوقت وإنما ذكره تنبيهاً على أن علمهم بهذه القصة ليس من جهة الشهود بل من جهة الوحي وفيه فائدتان أحدهما الامتنان بنزول الوحي فيهم والأخرى الاشعار بثبوت نبوة محمد لأنه أخبر عما جرى من غير مشاهدة ولا تعلم ولا مطالعة كتاب بل هي من الوحي أشار المص إلى هذا المعنى بطريق الحصر المستفاد من قوله وإنما علمتموه بالوحي فإن معناه ما علمتموه إلا بالوحي.

قوله: أراد به تقريرهم على التوحيد يريد بالتقرير المستفاد من الاستفهام في ما تعبدون من بعدي التثبيت لا الحمل على الإقرار.

---

(١) نظيره قوله تعالى: ﴿تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا﴾ [هود: ٤٩] الآية.

به تقريرهم أي تثبيتهم على ذلك فليس الاستعلام من الاستفهام بمقصود والأمر بالتثبيت على التوحيد والإسلام للتهييج كقوله تعالى ﴿ولا تكونن من الممترين﴾ [البقرة: ١٤٧] لا لخوف الكفر عليهم سواء كان أولاد يعقوب أنبياء في حياتهم أو لا ولا وجه للإشكال بأنهم لكونهم أنبياء معصومين فكيف يخاف عليهم الكفر على أن كونهم أنبياء في حياة أبيهم وإن سلم نبوتهم فيما عدا يوسف غير مسلم وبالجملة أنه إن كان مثل هذا الكلام بناء على خوف الكفر لورد الإشكال على بعض المقال من الملك المتعال ولكان التفصي منه أصعب من خرط القتاد.

قوله: (وما يسأل به عن كل شيء ما لم يعرف فإذا عرف خص العقلاء بمن إذا سئل عن تعينه) وما يسأل به عن كل شيء ما لم يعرف كأنه أشار إلى دفع السؤال بأن الظاهر السؤال بمن لكونه سؤالاً عن المعبود وأشار إلى دفعه بأن السؤال المذكور قبل المعرفة وقيل ملاحظة كونه معلوماً ولا بد من هذا التأويل والمعروف إذا لم يلاحظ كونه معروفاً ملحق بما لم يعرف ادعاء ولنكتة دعت إليه وجه ذلك أنه إن ما يسأل عن الجنس غالباً كما بينه في قصة البقرة وهو في غير ذوي العقول كثير فاعتبر جانب غير ذوي العقول فيسأل به عن كل شيء عاقلاً كان في نفس الأمر أو غير عاقل ما لم يعرف قال الشيخ الأكمل الظاهر أنه مشترك بين المبهم وغير العاقل ووصف العاقل عليه يدل كلام الإمام المحقق صاحب

قوله: وما يسأل به أي لفظ ما يسأل به عن كل شيء ذي عقل أولاً ما دام ذلك الشيء غير معروف بشخصه فيقال ما هو سواء كان ذلك الشيء في الواقع من أولي العقل أو لا وأما إذا عرف فإن كان ذا عقل يقال عند السؤال عن تعينه من هو وإن كان غيره يقال ما هو فعلى هذا يكون ما مشتركاً بين المبهم والمعلوم الذي لا يعقل وفي الكشاف ما عام في كل شيء فإذا علم فرق بما ومن وكفاك دليلاً قول العلماء من لما يعقل ولو قيل من تعبدون لا يعم أولي العلم وحدهم يعني ما عام يصح إطلاقه على ذي العقل وغيره عند إبهام المسؤول عنه سواء كان للاستفهام أو غيره وحين ما أعلم المسؤول عنه أن من ذوي العقل فرق بمن وما ومن ههنا قالوا إن ما لغير أولي العلم والدليل على اطلاق ما عند الإبهام على والي العلم اتفاق علماء العربية على صحة أن يقال من لما يعقل من غير ارتكاب إلى التجوز فيه حتى أنهم لو قالوا من لمن يعقل كان لغواً فائدة فيه إذ هو كان يقال لفظ العاقل موضوع للعاقل قال بعضهم فإن قيل ههنا يجب أن يعرف بما ومن لأن ما يعقل معلوم أنه من ذوي العلم قلنا نعم لكن بعد اعتبار الصلة أي يعقل وأما الموصول نفسه فيجب أن يعتبر مبهماً مراداً به شيء ما ليصح في موقع التفسير بالنسبة إلى من لا يعلم مدلول من وليقع وصفه بيعقل مفيداً من غير لغو وجه الاستدلال على عموم ما بقولهم من لما يعقل أنهم استعملوا ما في العاقل فلو اختص بغير العاقل لكان استعمالهم ما في ذلك استعمال ما هو لغير العاقل في العاقل فيدل على أنه عاقل وغير عاقل وهذا تناقض أقول الحاصل أن المراد بما في قولهم من لما يعقل المبهم بمعنى شيء فهو عام لذوي العلم وغيرهم من الجمادات ومن الحيوانات العجم ومعنى قولهم من لما يعقل من لشيء يعقل والشيء أعم من المعنى الشامل للكل وتوهم التناقض إنما نشأ من اشتراك لفظ ما في الوضع بين المبهم العام المعنى وبين الخاص الذي لم يعقل.

المفتاح انتهى وسر كون استعماله في المبهم مع احتمال كونه عاقلاً ما ذكرناه قوله بمن الباء داخل على المقصور.

قوله: (وإن سئل عن وصفه قيل ما زيد أفقيه أم طبيب) كقوله تعالى ﴿والسماء وما بناها﴾ [الشمس: ٥] إذ الفرق المذكور ببين ما ومن عام غير مختص بما ومن الاستفهاميين وسر ذلك إن وصف العاقل ليس بعاقل ولو قيل والسؤال بما في الآية عن الوصف والمعنى ما معبودكم بعد موتي لاستغنى عن التكلف الذي ارتكبه لأنك قد عرفت أن السؤال عنه هنا معلوم وكونه غير معلوم بالتمحل فأية حاجة مست إليه.

قوله: (المتفق على وجوده وألوهيته ووجوب عبادته) أخذ المتفق على وجوده الخ من جعله تعالى إلهاً لهم ولآبائهم أما الألوهية وهي استحقاق العبادة لكونه واجباً وجوده وكذا وجوب عبادته لكونه تعالى خالق الأشياء كلها جواهرها واعراضها أفعال العباد وغيرها فظاهرة من قولهم إلهك وإله آبائك وأما الوجود فباقتضاء النص ووحدته معلومة من الألوهية ولذا لم يتعرض لها صريحاً والمراد بالاتفاق اتفاق الأنبياء عليهم السلام كلهم ومن يقتدي أثرهم ويهتدي بهدايتهم لا اتفاق المذكورين فقط كما يوهمه السوق.

قوله: (وعد إسماعيل من آبائه تغليباً للأب والجد) وعد إسماعيل مع أنه عمه تغليباً للأب على العم فسمي العم أباً لانخراطهما في سلك واحد وهو الأخوة ولا تفاوت بينهما ثم يأول الأب بالمسمى بالأب ليحصل مفهوم يتناولهما وكذا الجد يسمى أبا مجازاً فالمراد بالأب هو الأصل فيتناول الأب والجد بطريق عموم المجاز وقوله والجد لا حاجة إلى ذكره بل لا وجه لجعله تغليباً.

قوله: (أو لأنه كالأب لقوله عليه السلام عم الرجل صنو أبيه) أي وعد إسماعيل من آبائه على سبيل الاستعارة بأن شبه العم بالأب في كونهما من أصل واحد لقوله عليه السلام عم الرجل صنو أبيه رواه الشيخان[١] والصنو بالكسر واحد صنوان وهما نخلتان من عرق واحد في الصحاح إذا خرج نخلتان أو ثلاث من أصل واحد فكل واحد منهن صنو والاثنان صنوان والجمع صنوان برفع النون والتثنية والجمع لفظ واحد وهو صنوان والفرق أن النون معرب بالرفع وأخويه بخلاف التثنية فإن نونها مكسور دائماً وإعرابه بالألف في حالة الرفع والياء في حالتي النصب والجر فعلم منه فرق آخر وهو أن الألف في الجمع علامة الجمع وفي التثنية علامة الإعراب.

قوله: وعد إسماعيل من آبائه أي وعد إسماعيل وإسحاق من آبائه اكتفى بذكر أحد الأخوين عن ذكر الآخر.

قوله: عم الرجل صنو أبيه الصنو المثل أصله أن تطلع نخلتان من عرق واحد.

---

(١) وقيل هذا الحديث مذكور في جامع الترمذي عن أمير المؤمنين رضي الله تعالى عنه.

قوله: (وكما قال عليه السلام في العباس هذا بقية آبائي) أي كما قال عليه السلام لعمر رضي الله تعالى عنه في شأن العباس رضي الله تعالى عنه حين طلب عمر من العباس رضي الله تعالى عنهما من زكاة الإبل وغيرها ما لا يرضى به نفسه فاعتذر إليه النبي عليه السلام فقال هذا بقية آبائي أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه وغيره بلفظ احفظوني في العباس فإنه بقية آبائي وفسره النحرير أي الذي بقي من جملة آبائي أشار إلى أن بقية الشيء من جنسه ولهذا قال يقال بقية القوم لواحد منهم ولا يقال بقية الأب للأخ فعلم أن العم يطلق عليه لأب ولو استعارة وأن اعتبار الاستعارة أولى من التغليب لما ذكرنا من أن التغليب إنما يصار إليه إذا لم يوجد علاقة غير التغليب على أن مجازية التغليب وبيان العلاقة وأنه من أي نوع من أنواعه فما لم يوجد أحد يحوم حوله كذا قاله النحرير في شرح المفتاح والخبر المذكور دليل أني على صحة إطلاق الأب على العم والبرهان اللمي عليه ما أشير إليه من أنه مثل الأب في كونهما من أصل واحد وقدم إسماعيل على إسحاق لكونه أحسن منه وأفضل منه لكونه من الرسل وجد نبينا عليه السلام.

قوله: (وقرىء إله أبيك على أنه جمع بالواو والنون) هذا بناء على أنه جمع بالواو والنون ويكون في حالتي النصب والجر بالياء وسقوط النون بالإضافة وفي شرح التسهيل قالوا أبون وهو يحتمل وجهين أن يكون أصله أبوين[1] ضموا الباء لمناسبة الواو ثم حذفت كسرة الواو للتخفيف وحذفت لالتقاء الساكنين وأن يكونوا استعملوه ناقصاً كما كان حالة أفراده وهو أسهل.

قوله: كما قال في العباس أي قال عليه الصلاة والسلام في حق العباس هذا بقية آبائي روي أنه عليه الصلاة والسلام بعث عمه العباس إلى مكة قبل تمام الفتح ليدعوهم إلى الله فأبطأ عليه فقال ردوا علي أبي وفي رواية لعلهم يصنعون به ما صنعت ثقيف بعروة بن مسعود الثقفي دعاهم إلى الله فقتلوه والله إذا لا يستبقي منهم أحداً ثم جاء العباس ففرح به رسول الله ﷺ وأما حديث عروة بن مسعود الثقفي فهو أنه قدم على رسول الله ﷺ فأسلم ثم استأذن أن يرجع إلى قومه فقال ﷺ إني أخاف عليك أن يقتلوك قال لو وجدوني نائماً ما ايقظوني فرجع إلى الطائف فقدم عشاء فجاءته ثقيف يحيونه فدعاهم إلى الإسلام ونصح لهم فاتهموه وعصوه واسمعوه من الأذى ما لم يكن يخشاهم عليه فخرجوا من عنده حتى إذا اسحروا وسطع الفجر قام على غرفة له في داره فأذن بالصلاة وتشهد فرماه رجل من ثقيف بسهم فقتله فقال رسول الله ﷺ حين بلغه قتله مثل عروة صاحب ياسين أراد به حبيب النجار دعى قومه إلى الله فقتلوه.

قوله: على أنه جمع بالواو والنون حذف نونه بالإضافة إلى ضمير الخطاب هذا على أن يكون إسماعيل وإسحاق معطوفان على إبراهيم وإما إذا قيل إنه مفرد يكون إبراهيم وحده عطف بيان له وإسماعيل وإسحاق معطوفين على أبيك والمعنى واله أبيك إبراهيم و إله إسماعيل وإسحاق.

---

(١) وفي حالة الرفع أبوون وفي حالتي النصب والجر أبوين.

قوله: (**كما قال**) أي زياد بن واصل السلمي.

قوله:

(**ولما تبين أصواتنا بكين وفدينا بالأبينا**)

بتشديد الدال أي قلن أي النساء اللاتي أسرن جعل الله تعالى آباءنا فداءكم وألف أبينا للإشباع قيل والرواية فلما بالفاء لا بالواو والنون في تبين وبكين للنساء اللاتي أسرن.

قوله: (**أو مفرد وإبراهيم وحده عطف بيان**) فيكون من قبيل الاكتفاء بالأب الأعظم وإن كان مجازاً لكونه إماماً واصلاً في بيان التوحيد الأفخم فإذا عبدوا إله أبيه الأكبر يلزم عبادتهم سائر آبائه الأبهر فحينئذ يكون عطف إسماعيل وإسحاق على أبيك ورجح الأول لأنه موافق لقراءة آبائك ولأن إطلاق الأب على الجد وعدم إطلاقه على الأب الحقيقي مع ذكره في سوق الكلام فإنه يخل بانتظام المرام.

قوله: (**بدل من إله آبائك كقوله ﴿بالناصية ناصية كاذبة﴾**) [العلق: ١٥، ١٦] وصحة إبدال النكرة من المعرفة مشروطة[1] بأن توصف وهنا كذلك كما أشار إليه بقوله كقوله تعالى ﴿بالناصية ناصية كاذبة﴾ [العلق: ١٥، ١٦] وفائدة الوصف نفي التوهم الناشىء من كون إلهاً جنساً يحتمل أن يراد به الماهية دون الوحدة.

قوله: (**وفائدته التصريح بالتوحيد**) أشار به إلى أن التوحيد منفهم من قوله إلهك وإله آبائك لأن إلههم واحد لكن لما لم يصرح به أبدل به وفيه إشارة إلى أن محط الفائدة الصفة سواء كان الكلام مثبتاً أو منفياً.

قوله: (**ونفي التوهم الناشىء من تكرير المضاف**) إذ الإله ذكر مرتين فيكون ذلك

قوله: ولما تبين أصواتنا بكين والضمير في هذه الأفعال عائد إلى النساء اللواتي أسرن ولما تبين أصواتنا أي فلما رأيتنا بكين لأن تبين الأصوات قلما يكون بدون الرؤية وفدينا بالأبينا أي قلن جعل الله آباءنا فداءكم رجاء أن نردهن إلى أوطانهن والألف في أبينا للإشباع والاستشهاد به على أن الأب يجمع بالواو والنون.

قوله: كقوله تعالى: ﴿بالناصية ناصية كاذبة﴾ [العلق: ١٥، ١٦] لما جعله بدلاً من آبائك وهو إبدال نكرة من معرفة وهو لا يجوز لأن الإبدال يكون للتبيين والتوضيح فلا بد أن يكون البدل أوضح من المبدل منه والمعرفة أوضح من النكرة فلا يجوز إبدال النكرة من المعرفة ما لم يوصف بصفة مخصصة أو كاشفة نظره بقوله ﴿بالناصية ناصية كاذبة﴾ [العلق: ١٥، ١٦] يعني يجوز ذلك هنا أيضاً لأن البدل النكرة موصوف قال الزمخشري ناصية بدل من الناصية وجاز بدلها عن المعرفة وهي نكرة لأنها وصفت فاستقلت بفائدة.

قوله: ونفي التوهم الناشىء من تكرير المضاف أي نفي توهم التعدد الناشىء من تكرر لفظ

---

(١) لكن البصريين لم يشترطوا ذلك فيها ولذا قال في سورة الإخلاص جوز كون النكرة بدلاً من المعرفة من غير توصيف.

منشأ التوهم وإن اقتضى القاعدة كون الثاني عين الأول لإعادته معرفة لكنه قاعدة يعدل عنها كثيراً فلا يدفع التوهم بالمرة.

قوله: (لتعذر العطف على المجرور والتأكيد) لتعذر العطف علة للتكرار كأنه قيل لم يكرر حتى يلزم التوهم ويحتاج إلى دفعه فقال وإنما كرر لأنه لو لم يكرر لزم العطف على الضمير المجرور فهو مستهجن فأعيد الجار فتوهم التعدد به فأبدل ببيان التوحيد قوله والتأكيد عطف على نفي التوهم وجه كونه مؤكداً لأنه بدل الكل فيحصل التقرير بالتكرار وهذا الوجه عام لكل بدل والوجه الأول يختص بهذا الموضع وبأمثاله وعن هذا قدمه.

قوله: (أو نصب على الاختصاص) عطف على بدل وإنما أخره لاحتياجه إلى تقدير كأنه قيل نعني بإلهك وإله آبائك إلهاً واحداً ولا نعني بالتعدد كما يوهمه التكرار والظاهر أن نكتة البدل جارية في الاختصاص والمراد بالواحد الواحد في وجوب الوجود وفي استحقاقه العبادة توضيحه على ما بينه في سورة الإخلاص أن الواحد الحقيقي ما يكون منزه الذات عن أنحاء التركيب والتعدد وما يستلزم أحدهما كالجسمية والتحيز والمشاركة في الحقيقة وخواصها كوجوب الوجود والقدرة الذاتية والحكمة التامة المقتضية للألوهية أي الاستحقاق للعبادة فقوله ونفي التوهم الخ إشارة إلى أن المراد بالواحد المنزه عن التعدد وأما التركيب فلا يتوهم من الكلام فلم يتعرض له في بيان المرام لكنه المراد في تحقيق المقام.

قوله: (حال من فاعل نعبد أو مفعوله أو منهما) حال مؤكدة لكن وقوعها بعد الجملة الفعلية مختار صاحب الكشاف لكونها حاملة لضميريهما صح ذلك لكن المقدم هو الراجح الأهم.

قوله: (ويحتمل أن يكون اعتراضاً) هذا على مذهب من جوز الاعتراض في آخر جملة لا يليها جملة متصلة بها وفائدتها التوكيد وتحقيق مضمون نعبد الهك فيكون تذييلاً أيضاً أو تذييلاً فقط عند من لم يجوز وقوع الاعتراض في آخر جملة.

إله وإنما أتى بلفظ التوهم لأن المعرفة إذا أعيدت كانت عين الأول لا غيره وأخذ معنى التعدد من تكرير اللفظ وهم محض على أن وحدانية الإله قد أفادتها ضمناً توصية إبراهيم ويعقوب عليهما السلام وسؤال يعقوب لبنيه وجوابهم له ولذا قال المص وفائدته التصريح بالتوحيد.

قوله: لتعذر العطف على المجرور أي على المجرور المتصل بدون تأكيده بمنفصل قوله والتأكيد عطف على نفي التوهم.

قوله: أو نصب على الاختصاص عطف على بدل أي يريد بإله آبائك إلهاً واحداً.

قوله: حال من فاعل نعبد أو مفعوله على التفريق جاز الحال عن مفعوله لكون الضمير في له راجعاً إليه.

قوله: أو منهما أي أو حال من الفاعل والمفعول على الجمع فهذه مبينة هيئتهما على التفريق أو الجمع والمعنى على كل التقادير الثلاثة نعبد إلهك وإله آبائك والحال أنا مسلمون له.

قوله: ويحتمل أن يكون اعتراضاً أي اعتراضاً مؤكداً لمضمون قولهم: ﴿نعبد إلهك﴾ [البقرة: ١٣٣] الآية فالمعنى على ما في الكشاف ومن حالنا أنا له مسلمون مخلصون التوحيد أو مذعنون على اختلاف المعنيين المذكورين في ﴿واجعلنا مسلمين لك﴾ وفي قال له أسلم.

قوله تعالى: تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٤﴾

قوله: (يعني إبراهيم ويعقوب وبينهما والأمة في الأصل المقصود وسمى بها الجماعة لأن الفرق تؤمها) في الأصل المقصود لأنها من أم بمعنى قصد فتكون أمة فعلة بمعنى مفعول وسمى بها الجماعة الخ قال الراغب الأمة كل جماعة يجمعهم أمر ما إما دين واحد أو زمان واحد أو مكان لأنهم يؤم بعضاً أي يقصد أي المعنى الأصلي لها متحقق في الجماعة وقد يطلق الأمة على الملة كقوله تعالى ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة﴾ [الأنبياء: ٩٢] الآية وقد يطلق على الأوقات كقوله ﴿ولئن أخرنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة﴾ [هود: ٨] الآية قوله لأن[1] الفرق أي من يفرق منها أي من الجماعة تقصدها وهذا غير ما ذكره الراغب لأنه اعتبر قصد بعضهم بعضاً.

قوله: (لكل أجر عمله) لا يثاب أحد بعمل غيره وأما الانتفاع بعمل ولد صالح والصدقات الجارية والعلم المنتفع به فانتفاع بأجر عمله نفسه لا بعمل غيره لتشبيه ذلك والسببية[2] عمل نفسه والقصر المستفاد من تقديم الخبر قصر الموصوف على الصفة أي ما كسبت مقصور على الاتصاف بكونه لها لا يتجاوز إلى الاتصاف بكونه لغيرها وكذا الكلام في قوله ﴿ولكم ما كسبتم﴾ فيكون قصر المسند إليه وهو ما كسبت بتقدير الجزء على المسند وهو مجموع الجار والمجرور لا المجرور وحده لأنه جزء الخبر لا الخبر نفسه ونظيره ما ذكره صاحب المفتاح في قوله تعالى ﴿إن حسابهم إلا على ربي لو تشعرون﴾ [الشعراء: ١١٣] وكذا قوله تعالى ﴿لا فيها غول﴾ [الصافات: ٤٧] الآية وتوضيحه في المطول قيل وقع في نسخة لكل أجير عمله وهي أظهر أي لكل أجير جزاء عمله وأما على هذه فالظاهر لكل عمل أجره انتهى فكأنه توهم أن الكل في قوله لكل أجر عمله مضاف إلى أجر وليس كذلك بل هو منون تنوينه عوض عن المضاف إليه أي لكل واحد من الأمة ومن المخاطبين وهم اليهود أجر عمله فلا غبار في الكلام في تفهيم المرام وأما التعبير بالأجير فلا يلائم كون الثواب اثابكم تفضلاً من الله تعالى ويوهم أنه أجرة يستحق العبد بإعطائه

قوله: والأمة في الأصل المقصود قال الراغب الأمة في الأصل المقصود كالعهدة والعدة في كونهما معموداً ومعداً وتسمى الجماعة أمة من حيث تؤمها الفرق أي تقصدها.

---

(١) بكسر الفاء وسكون الراء من يفرق من الشيء.

(٢) قيل فإن قلت قد وقع في الآيات والأحاديث الانتفاع والتضرر بفعل الغير قلت إنه منسوخ بقوله تعالى: **﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾** [النجم: ٣٩] ونقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وأنت خبير بأنه خلاف مذاق المص فإنه قال في تفسير قوله تعالى: **﴿أنه من قتل نفساً بغير نفس﴾** [المائدة: ٣٢] الآية من حيث إنه هتك حرمة الدماء وسن القتل وقال في تفسير قوله تعالى: **﴿ألا تزر وازرة وزر أخرى﴾** ولا يخالف ذلك قوله تعالى: **﴿وكتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل﴾** [المائدة: ٣٢] الآية فإن ذلك للدلالة والتسبب الذي هو وزره وهذا الجواب هو الحاسم لمادة الشبهة بالمرة.

وإن أمكن توجيهه بأنه أجرة وجزاء بمقتضى وعده كما صرح به في تفسير قوله تعالى ﴿جزاء من ربك عطاء حساباً﴾ [النبأ: ٣٦].

قوله: (والمعنى أن انتسابكم إليهم لا يوجب انتفاعكم بأعمالهم) انتسابكم أيها اليهود إليهم إلى الأمة بكونكم من ذريتهم لا يوجب انتفاعكم بأعمالهم لأن انتفاع أعمالهم مقصور عليهم لا يتجاوز إلى غيرهم وهذا حاصل ما فهم من القصر الذي حصل من تقديم لها على ما كسبت لأنه لما كان ما كسبت وهو أعمالهم مقصور على الاتصاف بكونها للأمة يكون لا جرم انتفاع أعمالهم مقصوراً عليهم فلا وجه لحمل كلامه على أنه أشار إلى أن القصر من قبيل قصر المسند على المسند إليه إذ لا يفهم هذا الحصر من التقديم المذكور وكذا الكلام في قوله تعالى ﴿ولكم ما كسبتم﴾ [البقرة: ١٣٤] أي الأعمال الصالحة التي كسبتموها مقصور انتفاعها عليكم ولا ينتفع بها غيركم ولم يتعرض لذلك لأن عملهم فرضي لا تحقيقي قوله والمعنى فيه تنبيه على وجه مناسبة اليهود لما قبلها وذلك أن اليهود لما ادعوا أن يعقوب أوصى بنيه باليهودية وأبطلهم بقوله تعالى ﴿أم كنتم شهداء﴾ [البقرة: ١٣٣] الآية ثم هذه الدعوى الباطلة تتضمن ادعاءهم أنهم منتفعون بأعمالهم فرد عليهم بقوله تلك أي هؤلاء الرسل أمة أي جماعة عظيمة بحيث يصح أن يطلق على كل واحد منهم أمة قال تعالى ﴿إن إبراهيم كان أمة﴾ [النحل: ١٢٠] الآية وإن لم يكن ذلك هنا مراداً لكونه مجاز ألا يصار إليه ما لم تتعذر الحقيقة مع عدم كونه مجازاً متعارفاً قد خلت صفة الخبر وهو أمة أي مضت بالموت وانفردت عمن عداها وأصله الأرض التي لا أنيس بها ويلزمه الانفراد قد مر بيانه في قوله تعالى: ﴿وإذا خلوا إلى شياطينهم﴾ [البقرة: ١٤] الآية.

قوله: (وإنما تنتفعون بموافقتهم واتباعهم) حاصل معنى قوله تعالى: ﴿وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ﴾ وإياك وأن تظن أنه إشارة إلى قصر المسند على المسند إليه لما عرفت من أن مثل هذا الكلام لا يفيده ذلك وإنما مراده بيان حاصل المعنى يعرف بالتأمل وفي كلامه إشارة إلى أن الانتفاع بالأعمال الموافقة لما ثبت بالوحي فإن لكم ذلك وأما النسب فلا يفيد قطعاً بلا أعمال صالحة فالمراد بقوله ﴿ولكم ما كسبتم﴾ [البقرة: ١٣٤] المكسوب الذي هو موافق للشرع لا الذي هو باتباع الهوى والتقليد بأهل الباطل والغوى فظهر أن الأعمال الصالحة

قوله: والمعنى أن انتسابكم إليهم لا يوجب انتفاعكم وفي الكشاف والمعنى أن أحداً لا ينفعه كسب غيره متقدماً كان أو متأخراً فكما أن أولئك لا ينفعهم إلا ما اكتسبوا فكذلك أنتم لا ينفعكم إلا ما كسبتم وذلك أنهم افتخروا بأوائلهم ونحوه قول رسول الله ﷺ يا بني هاشم لا يأتيني الناس بأعمالهم وتأتوني بأنسابكم.

قوله: وذلك أنهم افتخروا تعليل لقوله تلك أمة وفيه إشارة إلى وجه ارتباط النظم كان اليهود لما ادعت تلك الدعوى الباطلة وهي أنه ما مات نبي إلا على اليهودية وردوا بقوله ﴿أم كنتم شهداء﴾ [البقرة: ١٣٣] قالوا هب أن الأمر كذلك أليسوا بآبائنا وإليهم ينتهي نسبنا مفتخرين بذلك وحاصله أن أحداً لا ينفعه كسب غيره.

في شأن اليهود المخاطبين فرضي لا تحقيقي قال مولانا أبو السعود أي لكم ما كسبتموه لا ما كسبه غيركم فإن تقديم المسند قد يقصد به قصره على المسند إليه كما قيل في قوله تعالى: ﴿لكم دينكم ولي دين﴾ [الكافرون: ٦] وفيه ضعف أما أولاً فلأن تقديم المسند كونه مفيداً قصر المسند على المسند إليه ليس بثابت كما لا يخفى على من نظر في المطول وأما ثانياً فلأن ما ذكره منفهم من قوله ﴿لها ما كسبت﴾ فإن معناه كما عرفت ما كسبته الأمة مقصور على الاتصاف بكونه للأمة لا يتخطاها إلى غيرها فيلزم أن لكم ما كسبتموه لا ما كسبه غيركم فيلزم التكرار ثم قال وحمل الجملة الأولى على هذا القصر على معنى أن أولئك لا ينفعهم إلا ما اكتسبوا كما قيل مما لا يساعده المقام إذ لا يتوهم متوهم انتفاعهم بكسب هؤلاء حتى يحتاج إلى بيان امتناعه وحمل الجملة الأولى على هذا القصر غير مقطوع به في كلام صاحب الكشاف لأن ما ذكره حاصل قصر المسند إليه على المسند كما هو مقتضى العبارة والقاعدة لأنه لما كان ما كسبته الأمة مقصوراً على الاتصاف بكونه لهم فهم منه إن أولئك ينفعهم ما كسبوه فقط وأما إن أولئك لا ينفعهم إلا ما اكتسبوه فبملاحظة القصر في الجملة الثانية كما أن قوله فكذلك أنتم لا ينفعكم إلا ما اكتسبتم بملاحظة الحصر في الجملة الأولى فالعلامة اعتبر في كل من الجملة الأولى والثانية القصر اللازم من القصر المستفاد من كل منهما أعني قصر المسند إليه على المسند في إحدى الجملتين فإنه يستلزم قصر المسند على المسند إليه في الجملة الأخرى وإنما اختار ذلك لأنه أظهر في التوبيخ وأبلغ في التشنيع ولذهول صاحب الإرشاد عن هذه النكتة الأنيقة الوثيقة مال إلى تلك الشبهة الضعيفة الواهية فكأنه لم ينظر إلى قول العلامة والمعنى أن أحداً لا ينفعه كسب غيره متقدماً كان أو متأخراً لأن كسب غيره مقصور نفعه عليه لا يتخطاه غيره فلذا إن أحداً لا ينفعه كسب غيره فوضع المعلول موضع علته فظن أنه ذهب إلى قصر المسند على المسند إليه فكيف يظن أنه مع كونه إماماً في العلوم الأدبية أنه اختار قولاً مرذولاً ورأياً مردوداً.

قوله: (كما قال[1] عليه السلام يا بني هاشم) تأييد لما ذكره من أن النسب لا ينفع أحداً بلا عمل وكسب.

قوله: (لا يأتيني الناس بأعمالهم وتأتوني بأنسابكم) رواية الجمهور بتخفيف النون

قوله: لا يأتيني الناس بأعمالهم وتأتوني بأنسابكم الواو في وتأتوني واو الصرف ولذا نصب وتأتوني حذف نون تأتون علامة للنصب وهذه النون نون الوقاية أي لا يكون أعمال الناس وأنسابكم مجتمعين فتأتوني بالأنساب والناس يأتوني بالأعمال وقيل لأتيني نفي في معنى النهي

---

(١) قال العراقي لم أقف عليه وكذا قال الإمام الزيلعي في تخريج أحاديث الكشاف لم أجده في الروايات لكن السيوطي قال أخرجه ابن أبي حاتم من مرسل الحكم بن مينا أن رسول الله ﷺ قال يا معشر قريش إن أولى الناس بالنبي المتقون فكونوا أنتم بسبيل من ذلك فانظروا أن لا يلقاني الناس يحملون الأعمال وتلقوني بالدنيا تحملونها فأصد عنكم بوجهي وهذا بمعناه كذا قيل.

فهو نفي خبر بمعنى النهي وعلى رواية التشديد فهي صريح وتأتوني منصوب على أنه جوابي النهي والتركيب من قبيل لا تأكل السمكة وتشرب اللبن أي لا يكن من الناس الإتيان بالأعمال ومنكم يا بني هاشم الأنساب فإنه لا ينفعكم نسبكم فافعلوا الصالحات في عموم الأوقات والنهي من الجمع باعتبار الجملة الأخيرة ففي الحقيقة نهى الهاشمي عن الإتيان بادعاء النسب بدون الحسب وإنما نهى الجمع الذكور لأنه أشد شناعة وأكثر قباحة ونون الجمع محذوفة من تأتوني بأن المقدرة كما عرفت وإن قيل إن المحذوف نون الوقاية فح بكون تأتوني حالاً مقصودة من النهي لكن الأول هو المعول.

قوله: (ولا تؤاخذون بسيئاتهم كما لا تثابون بحسناتهم) ولا تؤاخذون بسيئاتهم حمل السؤال على المجاز وهو المؤاخذة لكونها لازمة له إذ السؤال بمعونة المقام سؤال توبيخ وإنما خص السيئات بقرينة مقابلة السؤال لقوله تعالى: ﴿لها ما كسبت﴾ [البقرة: ١٣٤] الآية على أن السؤال شائع في مثله سؤال عتاب لا استعلام وثواب والمراد بالسيئات فرطاتهم وذلاتهم فيجوز أن يؤاخذ بها لأن حسنات الأبرار الأخيار سيئات المقربين الأحرار فلا يرد إشكال صاحب الإرشاد وأجاب بعضهم بأن الأمة عامة لبني الأنبياء غير مختصة بهم وإشكال صاحب الإرشاد بناء على التخصيص وليس فليس فالجملة على هذا التقرير تتميم لما قبلها.

قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾﴾

قوله: (الضمير الغائب لأهل الكتاب) فهو عطف على ما قبله عطف القصة على

ولهذا أكد بالنون في رواية وتأتوني مجزوم عطف عليه والنون نون الوقاية أيضاً ويكون المعنى حينئذٍ الجمع بين النهيين وليس بمراد أقول بل المراد نهي الجمع لا جمع النهي بأن يلاحظ أولا معنى الجمع المدلول عليه بالواو ثم أورد عليه النفي فيكون المراد نفي الجمع المراد به نهيه أي لا يجتمع عندي اتيان سائر الناس بالأعمال وإتيانكم بالأنساب والغرض تقبيح افتخارهم لديه عليه الصلاة والسلام بالأنساب حين يأتي الناس بالأعمال.

قوله: ولا تؤاخذون بسيئاتهم يعني أنهم إذا لم يسألوا عنهم فأولى أن لا يؤاخذوا بسيئاتهم ففي العدول عن الأصل مبالغة وقوله كما لا يثابون بحسناتهم ليس في ظاهر الآية ما يدل على هذا القياس لكن مؤدى الكلام ذلك فإن قوله تعالى في جانب النفع: ﴿لها ما كسبت ولكم ما كسبتم﴾ [البقرة: ١٤١] يدل على أن أحداً لا يثاب بعمل غيره فجعله مقيساً عليه ثم قال في جانب الضر ولا تسألون عما كانوا يعملون فإنه قائم مقام أن يقال وعليها ما كسبت وعليكم ما كسبتم لكن عدل عنه لما في العدول إليه من المبالغة ما ليس فيه على ما ذكر آنفاً فيفيد هذا نظراً إلى أصل الكلام الذي يؤدي هو مؤداه على وجه أبلغ معنى ولا تؤاخذون بسيئاتهم كما أفاده مقابلة معنى لا تثابون بسيئاتهم فقيس مؤدى الآية الثانية على مؤدى الآية الأولى.

قوله: الضمير الغائب وهو واو قالوا لأهل الكتاب جميعاً وإنما قال ضمير الغائب لأن ضمير الخطاب في كونوا للمسلمين.

القصة لاتحادهما في الغرض المسوق لها وهو بيان جناياتهم وإن كان ما سبق بيان ضلالهم في أنفسهم وهنا بيان إضلالهم لغيرهم والكل فن من أفانين كفرهم غاية الأمر أن ما سبق لليهود خاصة وما ذكر هنا عام لهم وللنصارى ولهذا قال الضمير الغائب لأهل الكتاب مراداً به التورية والإنجيل ووحد لإرادة الجنس ووجه صحة رجوع الضمير إلى النصارى لأنه معلوم حكماً ومثل هذا لا يقال فيه هذا على طريق الالتفات المؤذن لإبعادهم من مقام المخاطبة والإعراض عنهم وتعديد جناياتهم عند غيرهم إذ النصارى غير مذكور بطريق الخطاب وكون اليهود مذكوراً به لا يفيد إذ الكلام في المجموع.

قوله: (وأو للتنويع والمعنى مقالتهم أحد هذين القولين قالت اليهود كونوا هوداً وقالت النصارى كونوا نصارى) وأو للتنويع لا للتخيير بدليل أن كل واحد من الفريقين يضلل الآخر فليس هذا القول مقولاً لكلهم ولأي طائفة كانت من الطائفتين بل هو منوع موزع إليهما على وجه خاص بحيث يغني التصريح ثقة بأن السامع يرده إلى كل صاحبه وإلى مجموع ما ذكرنا أشار بقوله وأو للتنويع الخ وقد مر توضيحه في قوله تعالى: ﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى﴾ [البقرة: ١١١] وهذا من قبيل اللف والنشر وذكر المتعدد إجمالاً ولذا قيل كان الظاهر إيراد أداة الجمع لأن كلام المجموع مجموع الكلامين إلا أنه أراد أن يضمن الكلام بيان انقسام المقال على الانفصال الحقيقي فأتي بأداة المنع انتهى وفي التقرير نوع قصور.

قوله: (جواب الأمر) في أحد هذين القولين أي قال اليهود إن كنتم أيها المؤمنون هوداً تهتدوا وقالت النصارى إن كنتم نصارى تهتدوا.

قوله: (قل) خطاب للنبي عليه السلام على سبيل الرد عليهم وإرشاداً لهم إلى ما هو الحق.

قوله: (بل ملة إبراهيم) إضراب عن مقدر منفهم من مذاق الكلام أي لا تكون كما

قوله: والمعنى مقالتهم أحد هذين القولين أي مقالة اليهود والنصارى أحدى هذين القولين أي مقالة اليهود كونوا هوداً ومقالة النصارى كونوا نصارى فجمع القائلون وقولهم في قالوا فأوهم بظاهره أن كل واحد من الفريقين قالوا كونوا هوداً أو نصارى فليس المعنى كذلك بل معناه ما ذكر فمعنى قوله مقالتهم أحد هذين القولين مستفاد من أو التنويعية.

قوله: أي بل تكون ملته أي أهل ملته على حذف المضاف المعنى قل يا محمد بل يكون أهل ملة إبراهيم قال محيي السنة وقيل معناه بل تكون على ملة إبراهيم فحذف على فصار منصوباً وقال الكسائي هو نصب على الإغراء كأنه يقول ﴿اتبعوا ملة إبراهيم﴾ [آل عمران: ٩٥] أي قل لهم يا محمد لا تأمروا باليهودية والنصرانية بل اتبعوا ملة إبراهيم.

قوله: أو بل نتبع ملة إبراهيم أي قل يا محمد بل نتبع ملة إبراهيم حنيفاً أي مائلاً عن ملة اليهودية والنصرانية وعن جميع الأديان الباطلة على ما أفاده إطلاق حنيفاً.

تقولون لأنه زائغ زاهق ليس له مسند فائق بل تكون ملة إبراهيم على الاستمرار أي أهل ملته بتقدير مضاف وإنما قدمه مع احتياجه إلى تقدير المضاف لموافقته لقوله كونوا(١).

قوله: (أي بل تكون ملة إبراهيم أي أهل ملته أو وبل نتبع ملة إبراهيم) فلا يحتاج إلى تقدير مضاف وإنما قدر المضارع دون الماضي لإفادة الاستمرار قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام ﴿واتبعت ملة آبائي﴾ [يوسف: ٣٨] الآية فللاخبار عما مضى وهو وجه حسن ولما دل على اتباعه عليه السلام فيما مضى ولم يدل على الانقطاع طرا فهم منه الاستمرار أيضاً كذا أفاده المص في تفسير قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة﴾ [آل عمران: ١١٠] وقوله تعالى: ﴿وكان الله غفوراً رحيماً﴾ [النساء: ٩٦] من هذا القبيل فظهر حسن المسلكين في إفادة الطلبتين.

قوله: (وقرئت بالرفع أي ملته ملتنا أو عكسه) ملته ملتنا فهي مبتدأ خبره محذوف هذا بناء على اعتبار أن ملة إبراهيم عليه السلام معلومة وكونها ملتنا غير معلومة وعكسه أي ملتنا ملة إبراهيم عليه السلام على أنها خبر لمبتدأ محذوف بناء على اعتبار أن ملتنا معلومة كونها ملة إبراهيم غير معلومة مثل زيد أخوك وأخوك زيد وتمام تفصيله في المطول.

قوله: (أو نحن ملته بمعنى نحن أهل ملته) وهذا ضعيف لاحتياجه إلى تقدير المضاف وعن هذا أخره.

قوله: (مائلاً عن الباطل إلى الحق) أصل معنى الحنفية الميل في الرجل وأطلق على الدين الحق المائل عن الباطل في أصل وضعه لوجود الميل فيه عقلاً والمشبه به حساً ثم شاع في الدين الحق فصار حقيقة عرفية وكذا أطلق على المذهب الحق.

قوله: (حال من المضاف) وهو الظاهر لكونه مفعولاً به لفعل محذوف وعلى تقدير كونها مبتدأ أو خبراً فعلى قول البعض فالأول هو الراجح ولهذا قدمه.

قوله: وقرىء بالرفع أي ملته ملتنا يعني إذا رفع الملة جاز أن يكون مبتدأ محذوف الخبر أو خبراً محذوف المبتدأ فمعنى القراءة بالرفع على التقديرين نفي اليهودية والنصرانية التي تزعمون أن يعقوب وبنيه كانوا عليها فكأنهم قالوا كونوا هوداً أو نصارى تكونوا على ملة الأنبياء وآبائكم الأقدمين فالمناسب أن ينفي عن الأقدمين ما نسبوه إليهم.

قوله: حال من المضاف إليه أي من إبراهيم الحال من المضاف إليه إنما يجوز إذا كان انتساب الفعل إلى المضاف في قوة انتسابه إلى المضاف إليه حتى يكون فيه معنى الفاعلية أو المفعولية ولهذا جاز رأيت وجه هند قائمة ولم يجز رأيت غلام هند قائمة لأن رؤية وجه هند يستلزم رؤيتها فتكون هند بهذا الاعتبار مرئية مفعولاً لفعل الرؤية والحال تكون مبتية لهيئة المفعول لأنه في قوة قولك رأيت هنداً قائمة بخلاف مثال الغلام فإن رؤية غلام هند لا يستلزم

---

(١) ولمناسبة بل الإضرابية إذ التقدير لا نكون كما قلتم كما أشرنا بل نكون وإنما يسوغ لفظ نتبع لأن فيه صرف الحكم السابق أيضاً إذ في اتباع ملة إبراهيم عليه السلام يوجد الكون على ملته فالتقدير ولا نتبع ما قلتم بل نتبع ميلاً إلى المعنى.

قوله: (أو المضاف إليه كقوله تعالى ﴿ونزعنا ما في صدورهم من غل إخواناً﴾) [الحجر: ٤٧] فإن إخواناً حال من الضمير في صدورهم وجاز ذلك لأن المضاف جزء المضاف إليه والعامل فيها معنى الإضافة وهذا تأييد لصحة كون الحال حالاً من المضاف إليه لكن لا تأييد لكونه حالاً من المضاف إليه الذي المضاف جزء منه وهنا ليس كذلك(١) وأيضاً يحتمل أن يكون حالاً من فاعل ادخلوها أو من الضمير في آمنين أو من جنات وتذكير حنيفاً على تقرير حاليته من الملة لكونها بمعنى الدين أو لكون فعيلاً يستوي فيه المذكر والمؤنث.

قوله: (تعريض بأهل الكتاب وغيرهم فإنهم يدعون اتباعه وهم مشركون) تعريض وهو أن تذكر شيئاً تدل به على شيء لم تذكره فكأنه إمالة الكلام إلى عرض يدل على المقصود كذا في الكشاف وقال ابن الأثير في المثل السائر التعريض هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقة أو المجازي بل من جهة التلويح والإشارة فيختص باللفظ المركب وهنا لما كان أهل الكتاب من اليهود والنصارى وغيرهم من مشركي العرب يدعون

رؤيتها فلا يستلزم تعلق الرؤية بغلامها تعلقها بها حتى تكون هند في قوة مفعول الرؤية.

قوله: كقوله: ﴿ونزعنا﴾ [الأعراف: ٤٣] الآية فإن إخواناً حال من الضمير المجرور في صدورهم وجاز ذلك لأن المضاف وهو الصدور جزء المضاف إليه وتعلق نزع الغل من صدورهم يستلزم تعلقه بهم نفسهم فكان كأن يقال ونزعنا ما فيهم من غل فيكون إخواناً حالاً من المفعول لأن المجرور بالحرف من المفاعيل وقال أبو البقاء والحال من المضاف إليه قليل لأن عامل الحال هو عامل صاحبها ولا يجوز أن يعمل المضاف في مثل هذا في الحال ومن جعله حالاً قدر العامل معنى اللام أو معنى الإضافة وهي المصاحبة والملاصقة وقيل حسن جعل حنيفاً حالاً لأن المعنى نتبع إبراهيم حنيفاً وهذا جيد لأن الملة هي الدين والمتبع إبراهيم عليه السلام وهذا مأخوذ من قول الزجاج فإنه قال وينتصب حنيفاً على الحال أي بل نتبع ملة إبراهيم في حال حنيفيته وفي الكشاف والحنيف المائل عن كل دين باطل إلى الدين الحق والحنف الميل في القدمين وتحنف إذا مال وأنشد:

ولكنا خلقنا إذ خلقنا حنيفاً ديننا عن كل دين.

الميل بفتح الميم والياء ما كان خلقة وقال الزجاج إنما أخذ الحنف من قولهم رجل أحنف للذي يميل قدماه كل واحدة منهما إلى أختها بأصابعها والمعنى أن إبراهيم حنف إلى دين الإسلام فلم يبعث نبي إلا به وإن اختلفت شرائعهم وقال الراغب الحنف هو ميل عن الضلال إلى الاستقامة والحنف الميل عن الاستقامة إلى الضلال والحنيف هو المائل إلى ذلك وتحنف فلان أي تحرى طريق الاستقامة والأحنف من في رجله ميل قيل سمي بذلك على التفاؤل وقيل بل استعير للميل المجرد إلى هنا كلامه.

---

(١) إلا أن يقال إنه في حكم الجزء في صحة حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه مع استقامة المعنى فإنه يصح نتبع إبراهيم فيتحد عامل الحال وذو الحال ولذا قالوا إنه يجوز ذلك في ثلاث صور إذا كان المضاف مشتقاً عاملاً أو جزءاً من المضاف إليه أو بمنزلة الجزء في صحة حذفه كما هنا.

اتباعه وهم مشركون نفى سبحانه وتعالى كونه عليه السلام من المشركين وفهم من عرض الكلام أن ادعاء المشركين اتباعه باطل فإن من كان مشركاً كيف يكون اتباع من لم يكن مشركاً قطاً ما كون أصحاب الأوثان مشركين وهم من مشركي العرب فظاهر وأما أهل الكتاب فلقولهم عزير ابن الله والمسيح عيسى ابن الله والجملة معطوفة على حنيفاً وكونها اعتراضاً وتذييلاً أولى وما كان من المشركين لدوام النفي لا لنفي الدوام بأن يلاحظ النفي أولاً ثم الدوام المستفاد من كان ثانياً.

قوله تعالى: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ١٣٦﴾

قوله: (الخطاب للمؤمنين) فح يكون قوله آمنا اخبار بإيمان سابق وفائدته الإرشاد لهم إلى طريق التوحيد والإيمان على نوع من التفصيل والمعنى قولوا لهم أي للكفار إرشاداً لهم إلى الحق الصريح والاعتقاد الصحيح بعد قولهم ﴿بل نتبع﴾ [البقرة: ١٧٠] الآية رداً لهم فإن قوله ﴿قل بل ملة إبراهيم﴾ [البقرة: ١٣٥] بمعنى قولوا نتبع ملة إبراهيم والمخاطب به النبي عليه السلام وسائر المؤمنين بدليل أنه في جواب ﴿قالوا كونوا هوداً أو نصارى﴾ ولهذا قدر بل تكون مرة بل نتبع بضمير الجمع أخرى ولهذا ترك العاطف في قولوا لأنه بمنزلة البيان والتوكيد كذا قاله مولانا خسرو وبهذا البيان يتضح ارتباطه بما قبله وأيضاً يظهر سر الأمر للمؤمنين بالقول آمنا بالله مع أنهم محققين في إيمانهم ومتفقون في إذعانهم فالأمر بقولوا الظاهر أنه أمر إرشاد لا للوجوب.

قوله: (لقوله تعالى ﴿فإن آمنوا بمثل ما آمنتم[1] به﴾) [البقرة: ١٣٧] فإن الخطاب في آمنتم للمؤمنين فكذا هنا بلا تكلف وفيه رد على صاحب الكشاف حيث جوز أن يكون الخطاب للكفار وأشار المص إلى أنه غفلة عن خطاب قوله تعالى: ﴿فإن آمنوا بمثل ما آمنتم﴾ [البقرة: ١٣٧] وعن قوله وما نزل إلينا لأن الظاهر وما أنزل إليكم أيها المؤمنون لكن هذا الاشكال مدفوع بأن القرآن منزل إليهم لكونهم أمة الدعوة فيصح الخطاب للكفار بأن يقال قولوا أي أيها الكفار آمنا بالله وما أنزل إلينا فح يكون التقدير في قل بل ملة اتبعوا

قوله: قيل سمي بذلك أي سمي الدين حنيفاً على التفاؤل لأبناء الحنف عن معنى الخلقة والجبلة كأنه أريد أن الدين ينبغي أن يكون خلقة وجبلة للمتدين.

قوله: وقيل بل استعير لمجرد الميل فيكون كاستعارة المرسن لمطلق الأنف.

---

(١) والاهتداء إما مع الإيمان أو قبله وعلى كلا التقديرين كون تهتدوا جواباً لأن آمنوا إما لكون مفهوم الاهتداء مغايراً لمفهوم الإيمان أو مأول بالكمال كقوله عليه السلام فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله.

ملة إبراهيم ويكون قوله قولوا بياناً لاتبعوا المقدر أو بدلاً منه بدل اشتمال بخلاف التقدير الأول فإنه بيان أو بدل من قال ويكون في قوله فإن آمنوا التفاتاً من الخطاب إلى الغيبة كذا قيل وفيه من التمحل والتعسف ما لا يخفى وأما الإشكال بأنه غفلة عن خطاب قوله تعالى ﴿فإن آمنوا بمثل ما آمنتم﴾ [البقرة: ١٣٧] فجوابه أنه مأول بأنه داخل في مقول قل أي وقل لهم قولوا كما قيل والأقرب منه ما قيل إن الخطاب للكفار ثم في قوله ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ فح كان قوله تعالى: ﴿فإن آمنوا﴾ [البقرة: ١٣٧] الآية خطاباً للمؤمنين وهذا القدر كاف في تصحيح مسلك الشيخ الزمخشري وإن كان تكلفاً عظيماً والشيخ أشار إلى ذلك بقوله ويجوز أن يكون خطاباً للكفار بعد قوله خطاب للمؤمنين.

قوله: (القرآن قدم ذكره لأنه أول بالإضافة إلينا أو سبب للإيمان بغيره) بالإضافة إلينا وإن كان مؤخراً في النزول لأنه لم يصل علم سائر ما أنزل وخبره إلا بعد وصول القرآن فيتعلق علمنا بالقرآن أولاً وبسائر الكتب ثانياً وهذا معنى كونه أول بالإضافة إلينا قوله سبب للإيمان بغيره كالبيان للأولية بالإضافة إلينا ولذا ترك العطف وقول البعض أو لأن الإيمان بالقرآن سبب للإيمان بغيره والسبب مقدم ضعيف لأنه يوهم أنه وجه آخر لتقديم ذكره وليس كذلك بل بمنزلة العلة للأولية بالإضافة إلينا.

قوله: (الصحف وهي[1] وإن نزلت على إبراهيم لكنهم لما كانوا متعبدين بتفاصيلها داخلين تحت أحكامها فهي أيضاً منزلة إليهم) على إبراهيم الأولى إلى إبراهيم لكنهم أي لكن أولاد إبراهيم عليه السلام لما كانوا متعبدين[2] بتفصيلها فإن أولاد إبراهيم كانوا على شريعته ولم يكن لهم شرع مجدد حتى لإسماعيل عليه السلام فتعريف الرسول بمن بعثه الله تعالى بشريعة مجددة كما اختاره لمص في سورة الحج ضعيف لأن إسماعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديداً له كما نقله الفاضل الخيالي عن أستاذه وإنما قال بتفصيلها لأن الإيمان بها إجمالاً فرض علينا أيضاً والتعبد بالإجمال لا يصحح نسبة النزول.

قوله: (كما أن القرآن منزل إلينا) من حيث إنا متعبدون بتفصيله فرض ولكن على

قوله: وهي وإن نزلت يريد تأويل نسبة الإنزال إلى إسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط مع أن الصحف أنزلت إلى إبراهيم وحده يعني لما كان المراد بإنزالها تعبد الجميع بما فيها كانت كأنها أنزلت إليهم جميعاً كالقرآن المجيد فإن المقصود من إنزاله لما كان جميع المكلفين بالعمل بما فيه كان إنزاله بمحمد ﷺ إنزالاً إليهم.

قوله: متعبدين على لفظ اسم المفعول من تعبدته أي اتخذته عبداً وكذا التعبيد والاستعباد والاعتباد وفي الحديث ورجل اعتبد محرراً.

---

(١) قوله وهي مبتدأ خبره لكنهم لما كان مع الشرط والجزاء وجواب لما قوله فهي أيضاً الخ فلا وجه لإشكال مولانا خسرو.

(٢) اسم فاعل اسم مفعول كما توهم.

الكفاية لأن وجوبه على كل أحد يوجب الحرج وفساد المعاش توضيحه أن الإيمان بالقرآن وسائر الكتب المنزلة إجمالاً فرض عين على كل مكلف والإيمان بالقرآن تفصيلاً من حيث إنا متعبدون مكلفون بتفاصيله فرض كفاية فإن المكلف لا يمكنه أن يقوم بما أوجب تعالى علماً وعملاً إلا إذا علمه على سبيل التفصيل وهذا غير واجب على العامة لأن وجوبه على كل مكلف يوجب الحرج على كل أحد وفساد المعاش بالنظر إلى الكل فح لا بد من شخص في مسافة القصر بعلم ذلك ويحصل به الكفاية وإلا لكان كل من قدر على تعلمه ولم يتعلم آثماً وإلى الله المشتكى من زمان كثر فيه التسامح من الأمراء ووكلائهم في مثل هذه الأمور العظام ومعظم هممهم الزخارف الدنية اللئام وإلى بعض ما ذكرنا أشار المص في تفسير قوله تعالى: ﴿الذين يؤمنون بما أنزل إليك﴾ [البقرة: ٤] الآية.

قوله: (والأسباط[1] جمع سبط) كأحمال وحمل وهو في بني إسرائيل كالقبائل فينا وهو من السبوطة وهي الاسترسال وقيل إنه مقلوب من البسط. نقل عن الحلبي أنه قال وقيل للحسنين سبطا رسول الله لانتشار ذريتهما ثم قيل لكل ابن بنت سبط لكن المراد بالسبط لا يتناول ابن البنت.

قوله: (وهو الحافد يريد به حفدة يعقوب أو أبناءه وذريتهم فإنهم حفدة إبراهيم وإسحاق) وهو الحافد أي ولد الولد يريد به أي بالسبط حفدة يعقوب عليه السلام وفيه نوع شبهة إذ ح لا يتناول أولاده الصلبية مع أنهم من الأنبياء أما يوسف عليه السلام بالاتفاق وأما غيره فعلى الاختلاف والراجح هنا ما فسره ثانياً بقوله أو أبناءه وذراريهم إلى نبينا عليه السلام فإنهم حفدة إبراهيم بالواسطة وإسحاق بالذات وذراريهما جمع ذرية يجوز في ذراري تشديد الياء وتخفيفها كأوقية وأواقي وكذا كل جمع آخره ياء مشددة ذكره الكرماني في شرح البخاري كما قيل.

قوله: (التوراة والإنجيل) لأول ما أوتي موسى والثاني ما أوتي عيسى ولظهورهما لم يتعرض لتعيينهما.

قوله: (أفردهما بالذكر) أي أفرد موسى وعيسى عليهما السلام مع دخولهما في

قوله: أفردهما بالذكر بحكم أبلغ حيث لم يقل في حقهما أنزل بل عدل عنه إلى لفظ أوتي الدال على شدة الإيصال لما في الإعطاء من معنى الملابسة ما ليس في الإنزال والنكتة في تغيير الأسلوب إلى ما عبر به هي مغايرة حكمهما بالنسبة إلى موسى وعيسى عليهما السلام لما سبق من الكتب والصحف وكون النزاع بين أمة محمد ﷺ وبين اليهود والنصارى فيهما فإن اليهود قالوا نؤمن بما أنزل إلينا من كتاب التوراة ونكفر بما عداه وكذا النصارى يقولون نؤمن بالإنجيل ونكفر بما سواه فأمر المؤمنون بأن يقولوا آمنا بجميع ذلك وإن الكل من عند الله وعلى هذا كان الظاهر أن يقال لا نفرق بين تلك الكتب بدل لا نفرق بين أحد لأن الكلام مسوق للكتب المنزلة والإيمان بها

---

(١) وقيل هو مأخوذ من السبط وهو شجرة كثيرة الأغصان فسموا بالأسباط لكثرتهم.

الأسباط لكونهما من ذرية إسحاق أي لم يدرجهما في الموصول السابق بأن يقول وموسى وعيسى كذا قيل لكن الأظهر الاكتفاء بالأسباط.

قوله: (بحكم أبلغ) حيث وما أوتي موسى وعيسى وجه الأبلغية لأن الإيتاء أبلغ من الإنزال لأنه الإعطاء الذي فيه شبه التمليك دون الإنزال والإيتاء وإن كان شاملاً له ولغيره والإنزال مختصاً بالكتاب لكن الإيتاء لما أوقع على الكتاب أفاد الإنزال مع شبه التمليك.

قوله: (لأن أمرهما بالإضافة[1] إلى موسى وعيسى مغاير لما سبق) أي لأن التوراة والإنجيل منزلان عليهما بالذات وحقيقة وأما نسبة إنزال الصحف إلى ما تقدم ذكره من إسحاق ويعقوب والأسباط فبالتجوز بعلاقة التعبد وهذا هو المراد بقوله لأن أمرهما إلى قوله مغاير لما سبق مع أن كلا منهما شريعة مستقلة ناسخ لبعض أحكام ما سبق وكذا الإنجيل ناسخ لبعض أحكام التوراة على الأصح صرح به المص في سورة آل عمران في قوله تعالى: ﴿ولأحل لكم ما حرم عليكم﴾ الآية فعلم أن قول المص في سورة مريم في قوله تعالى: ﴿واذكر في الكتاب إسماعيل﴾ [مريم: ٥٤] الآية فإن أولاد إبراهيم على شريعته خص منه موسى وعيسى عليهما السلام بل نبينا أيضاً عليه الصلاة والسلام.

قوله: (والنزاع وقع فيهما) أي في التوراة والإنجيل إذ الكلام مع اليهود والنصارى حيث ادعوا أن الحق أحكام التوراة والإنجيل فبين أن الأحكام كلها حق بالإضافة إلى زمانها مراعى فيها صلاح من خوطب بها كما أن أحكام التوراة والإنجيل حق بالإضافة إلى زمانهما فكما أنهما كانا ينسخان أحكام ما سبق كذلك القرآن نسخ أحكامهما فآمنوا أيها اليهود والنصارى بالله والقرآن وسائر ما أنزل على الأنبياء المتقدمين ولا تفرقوا بين أحد منهم فإنه كفر قطعاً وقيل فإن أهل الكتاب زادوا فيما يقص الآيات ونقصوا عنها وحرفوا بعضها وادعوا أنه كذلك والمؤمنون ينكرون ذلك فللاهتمام بشأنهما أفردهما بالذكر وبين طريق الإيمان بهما ولا يخفى أنه لا مساس لهذا الكلام في تحقيق هذا المرام وإن كان في نفسه كلاماً مقبولاً في بيان المقام.

قوله: (جملة المذكورون منهم وغير المذكورون) المذكورون منهم فهو بالنظر إليهم كالفذلكة لأنه إجمال بعد التفصيل وغير المذكورين منهم وإنما تركه لأن ما هو معتبر في المعطوف عليه معتبر في المعطوف إذا كان مفتقرا إلى المعطوف عليه وهنا كذلك وفي قوله وغير المذكورين إشارة إلى أن قوله ﴿وما أوتي النبيون﴾ [البقرة: ١٣٦] تعميم بعد التخصيص تنبيهاً على أشرفية المذكورين.

لكن عدل عن الظاهر إلى بين أحد منهم دلالة على أن تصديق الرسل يستلزم تصديق كتبهم بطريق برهاني.

---

(١) فإن قيل كيف يكون الحكم المنفردين به هو الإيتاء وقد قيل بعده ﴿وما أوتي النبيون﴾ أجيب المنفردين هو إسناد الإيتاء إليهما على التعيين.

قوله: (منزلاً عليهم من ربهم) الأولى معطى لهم من ربهم يحتمل أن يكون إشارة إلى أن الظرف مستقر حال عن العائد المحذوف تقديره وما أوتيه النبيون منزلاً إليهم من ربهم ويحتمل أن يكون إشارة إلى حاصل المعنى فإن الظاهر أن الظرف لغو متعلق بأوتي ومن لابتداء غاية الإيتاء ونهايته النبيون وحاصله ما ذكره وهذا القيد معتبر فيما مر أيضاً ولا يبعد أن يكون من ربهم متعلقاً بالمجموع لا بقوله ﴿وما أوتي النبيون﴾ فقط ثم فائدة القيد تعظيم المنزل وحث على الاعتقاد به ولفظ الرب أوقع ههنا من سائر أسمائه تعالى لأن الإنزال تربية.

قوله: (كاليهود[1] فنؤمن ببعض ونكفر ببعض) وكذا النصارى قوله فنؤمن بالنصب جواباً للنفي وفيه نوع خلل حيث مزج كلامه بكلامه تعالى وهذا القول لا يلائم الخطاب في قولوا للكفار بلا تأويل.

قوله: (واحد لوقوعه في سياق النفي عام فساغ أن يضاف إليه بين) واحد همزته أصلية غير مبدلة من الواو ولا يقع في الإيجاب أصلاً كما في التلويح أو بدون كل كما في المطول وهو المعول ومعناه ما يصلح أن يخاطب مذكراً أو مؤنثاً مفرداً أو غيره وعن ههنا ذهب البعض إلى أنه في معنى لا لوقوعه في سياق النفي والمص لم يرض به وقال لوقوعه في سياق النفي رداً عليه وفي الكشاف واحد في معنى الجماعة ولذلك صح دخول بين عليه وهذا راجع على ما اختاره المص لأنه مجرد عمومه لوقوعه في سياق النفي لا يكفي في صحة أن يكون مدخول بين إذ لا يصح أن يقال لا يفرق بين رسول من الرسل إلا بتقدير عطف أي رسول ورسول وسره أن العموم المستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي عموم على سبيل البدل دون الشمول[2] وأيضاً قوله تعالى ﴿لستن كأحد من النساء﴾ [الأحزاب: ٣٢] ليس في معنى كامرأة من النساء وتوضيحه أن العام في الاصطلاح ما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول قيل قيد على سبيل الشمول لإخراج النكرة في سياق النفي فإطلاق العام عليها مجاز فلا ينفع إثبات هذا العام في دفع إشكال إضافة بين إلى أحد إذ هذا العموم على سبيل البدل فيكون المعنى لا نفرق بين فرد فرد منهم من غير انضمام فرد آخر فلا يصح إضافة بين إلى أحد ح إلا باعتبار معطوف حذف لظهوره أي بين أحد منهم وبين غيره ولا يبعد أن

قوله: فساغ أن يضاف إليه بين لما كان اشتقاق بين من البينونة المقتضية للتعدد وما أضيف هو إليه أحد وليس في أصل وضعه معنى التعدد لأنه من الوحدة المنافية للكثرة والتعدد صرف معناه لوقوعه في حيز النفي إلى العموم المنبىء عن كثرة الإفراد المصحح لأن تقع مضافاً إليه لبين.

---

(١) ولهذا قال كاليهود خصهم بالذكر لأنهم اشنع وأشد عداوة للذين آمنوا.

(٢) فلا يكون ما أضاف إليه بين متعدداً بل فرداً مبهماً.

يكون مراد المص هذا لكن الأظهر أن يكون أحد في معنى الجماعة وأنه اسم يصلح لمن يخطب به يستوي فيه المذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والمجموع ويشترط أن يكون استعماله مع كلمة كل أو في كلام غير موجب نص عليه أبو علي وغيره من أئمة العربية وهذا غير الأحد الذي بمعنى أول العدد في قوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد﴾ [الإخلاص: ١] كذا نقل عن التفتازاني لكن الأولى إسقاط[1] قوله في قوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد﴾ [الإخلاص: ١] والاكتفاء بقوله وهذا غير الأحد الذي هو همزته منقلبة عن الواو فإن همزته أصلية كما عرفت وأنه تختص بالعقلاء والواحد والكثير سواء فيه وأما ما ذكره مولانا أبو السعود بعد قوله وهمزته إما أصلية الخ وإما مبدلة من الواحد فهو بمعنى الواحد وعمومه لوقوعه في حيز النفي وصحة دخول بين عليه باعتبار معطوف قد حذف لظهوره أي بين أحد منهم وبين غيرهم فتكلف مستغن عنه بما ذكره أولاً فما الداعي إلى وجه يحوجك إلى تقدير مع ظهور وجه وجيه لا يحتاج فيه إلى حذف والمراد بعدم الفرق عدم الفرق في التصديق لا الفرق مطلقاً فإن الفرق بين الرسل بالتفضيل والبعثة بالشريعة غير منهي بل مأمور به ولم يجيء لا نفرق بينهم مع أنه أخصر للمبالغة في نفي الفرق بين كل واحد واحد منهم والحاصل أن المراد السلب الكلي وما أفاده جزماً ما ذكر في النظم الكريم ولا نفرق بينهم ظاهره رفع الإيجاب الكلي وليس هذا نصاً في السلب الكلي.

قوله: (ونحن له: أي لله مسلمون) ونحن له مسلمون جملة تذييلية مقررة لما قبلها أو حال أخرى من الضمير في آمنا على أنها حال مؤكدة مثل ﴿لا نفرق﴾ [البقرة: ١٣٦] الآية وتقديم له للقصر ولرعاية الفاصلة واختير الجملة الاسمية هنا والفعلية في ﴿لا نفرق﴾ [البقرة: ١٣٦] الآية لأن كونهم مذعنين على الدوام وأما التفريق المذكور فبالاستمرار التجددي لأنه حين التفصيل يتجدد عدم الفرق.

قوله: (مذعنون مخلصون) ظاهره الجمع بين المعنيين في إطلاق واحد وهو جائز عند المص.

قوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ ۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾﴾

قوله: (فإن آمنوا) الفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها وتفيد السببية لأن ما تقدم من

قوله: مذعنون مخلصون الأولى أن يقول مذعنون أو مخلصون لأن كل معنى اللفظ المشترك لا يراد معاً في اطلاق واحد وكون لفظ الإسلام مشتركاً بين الإذعان والإخلاص قد مر غير مرة.

---

(١) لأنه يوهم أنه تعالى واحد من طريق العدد مع أنه ليس بصحيح وقال إمامنا الأعظم في الفقه الأكبر الأفخم والله تعالى واحد لا من طريق العدد أي حتى يتوهم أن يكون بعده أحد ولكن من طريق أنه لا شريك له والعجب من النحرير أنه تجاسر على ذلك واعجب منه أن أحداً لم ينبه على ضعف هذا القول.

إيمان المخاطبين سبب لإيمان أهل الكتابين في الواقع لما أنه حق مطابق للواقع وإن تخلف لقصور نظرهم وشدة شكيمتهم وفي كلمة أن نوع رمز إليه.

قوله: (من باب التعجيز والتبكيت[1] كقوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾) [البقرة: ٢٣] أي أن إيمانهم مثل إيمان المسلمين محال لأنه مقطوع بلا وقوعه وحقه أن يعبر بكلمة لو إذ المتعارف في فرض المحالات أن يكون بكلمة لو كما في قوله تعالى ﴿ولو سمعوا﴾ [فاطر: ١٤] أي الأصنام ما استجابوا لكم فأشار المص إلى أن المحال هنا ينزل منزلة ما لا قطع بعدمه على سبيل المساهلة وإرخاء لقصد التبكيت والتعجيز فبهذا الاعتبار يصح استعمال أن الموضوع للشك في المقطوع بلا وقوعه فالظاهر أن المجاز في مدخولها حيث قالوا نزل المحال منزلة ما لا قطع بعدمه بواسطة ملاحظة التبكيت نظيره قوله تعالى: ﴿فبشرهم﴾ [آل عمران: ٢١] حيث ينزل التضاد منزلة التناسب فشبه إيمانهم المماثل لإيمان أهل الإسلام بالإيمان المشكوك وقوعه فاستعمل لفظة أن الموضوعة للثانية في الأول الذي هو ملحق بالثاني بواسطة إرخاء العنان والتسامح في البيان فلا مجاز ح في كلمة أن ولو قيل إن كلمة أن مستعارة للفظة أن بجامع أنهما للشرط وعدم الجزم بمضمون ما دخلا عليه لم يبعد فلا مجاز ح في مدخولها لكن المشهور هو الأول كقوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة﴾ [البقرة: ٢٣] الآية والتشبيه في مجرد كونهما للتعجيز والتبكيت وإن كان الفرق بينهما بكون الثاني أمراً مجازاً للتعجيز بخلاف ما نحن فيه فإنه

قوله: من باب التعجيز والتبكيت ظاهر الآية أنهم إن آمنوا بدين مثل دين آمنتم به فقد اهتدوا لكن الدين الذي آمنتم به هو دين الإسلام والتوحيد وليس له مثل فكيف يؤمنون بمثله فأجاب عنه بوجوه الوجه الأول أنه من باب التبكيت أي إلزام الخصم فقد فرض أنهم إن حصلوا ديناً مثل دين الإسلام في الصحة فقد اهتدوا لكن من المحال تحصيل دين مثل دين الإسلام فاستحال بغير دين الإسلام وعلى هذا يكون آمنوا مستعملاً على التعدية وبمثل ما آمنتم به صلته والمثل مفعوله بواسطة الجار والوجه الثاني أن يجري مجرى اللازم والباء في بمثل للاستعانة والالة أي إن دخلوا في الإيمان باستعانة شيء دخلتم في الإيمان باستعانته وهو كلمة الشهادة فقد اهتدوا فح لا يكون لفظ المثل على قصد التعجيز والتبكيت والثالث أن تكون الباء مزيدة للتأكيد كما في قوله عز وجل: ﴿جزاء سيئة بمثلها﴾ [يونس: ٢٧] والمعنى جزاء سيئة مثلها والرابع أن يكون لفظ المثل مقحماً مع الدلالة على أن المتكلم له اهتمام وعناية في ترويج كلامه وتقرير معناه في ذهن السامع ويشهد له قراءة ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما بما آمنتم به وقراءة أبي بالذي آمنتم به.

---

(١) والتبكيت من بكته بالحجة عليه أي غلبته بها وارخاء العنان أي معه لبعثر حيث يراد تبكيته وهو مخادعات الأقوال حيث تسمع الحق على وجه لا يزيد عقيب المخاطب يعني نحن لا نقول إننا على الحق وأنتم على الباطل ولكن إن حصلتم وديناً آخر ساوياً لهذا الدين في الصني والسداء فقد اهتديتم ومقصودنا هدايتكم كيف ما كانت والخصم إذا نظر بعين الإنصاف في هذا الكلام وتفكر فبه علم أن الحق هو دين الإسلام لا غير كذا نقل عن الطيبي.

خبر أورد في صورة الإنصاف المسكت للخصم المشاغب[١] وهو أبلغ من التصريح.

قوله: (إذ لا مثل لما آمن به المسلمون) وجه كونه للتبكيت.

قوله: (ولا دين كدين الإسلام) أي لا دين حق كدين الإسلام لأن دين الحق واحد وهو دين الإسلام ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾ [آل عمران: ٨٥] فلا يوجد إذن دين آخر يماثل دين الإسلام في كونه حقاً حتى إن آمنوا بذلك الدين المماثل له كانوا مهتدين[٢] كما في الكشاف فإن قيل التعجيز والتبكيت إنما يتحققان إن علموا أن الدين عند الله الإسلام وإن الدين الحق واحد والظاهر أنهم ادعوا أن ما عليه حق كما يستفاد من قولهم ﴿كونوا هوداً أو نصارى﴾ قلنا إن الكلام بناء على نظرهم الصائب والفكر الثاقب وترك اللجاج والعناد ولا ريب حينئذٍ في تحقق العجز والإسكات أو ينزل استعدادهم لإدراك الحق والصواب منزلة الوصول إلى معرفة الحق بلا ارتياب ولا جرم أنهم عاجزون ساكتون عن المقال والخطاب بهذا الاعتبار الذي هو شائع في إلزام الخصم لدى أولي الألباب.

قوله: (وقيل الباء للآلة دون التعدية) في بمثل ما آمنتم للآله أي هي ليست صلة للإيمان حتى يلزم كونه مؤمناً به فحمل على التعجيز كما في الجواب الأول بل هو للاستعانة فلا يلزم أن يكون دين مماثل للإسلام وهو محال حتى يحتاج إلى صرفه عن الظاهر بأنه على سبيل فرض المحال إسكاتاً للخصم فيندفع الإشكال المذكور بلا حاجة إلى فرض المحال لتبكيت الخصم بصورة مخادعة المقال.

قوله: (والمعنى أن تحروا الإيمان بطريق يهدي إلى الحق مثل طريقكم فإن وحدة المقصد لا تأبى تعدد الطرق) أشار به إلى أن آمنوا ح منزل منزلة اللازم بمعنى أوجدوا الإيمان الشرعي المعتد به ودخلوا فيه بلا حاجة إلى تقدير المؤمن به فإن حاصل المعنى يفيد ذلك فإنهم إن حصلوا إيماناً مثل إيمان المسلمين يحصل المرام بلا تقدير الصلة في الكلام قوله بطريق أي بشهادة مثل شهادتكم التي آمنتم بها وهذا ظاهر في إفادة كون الباء للاستعانة قوله مثل طريقتكم قولاً واعتقاداً اللذان هما طريقا الإيمان المغايران لطريقتكم بالشخص وإن كان الطريقان متحدين بالنوع وهذا معنى قوله تعدد الطرق لأن المثل هو الاتحاد في النوع ولا مساغ لاعتبار تعدد الطرق واختلافها بالنوع لأنه مع مخالفته للتعبير بالمثل غير مطابق للواقع[٣].

---

(١) ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾ [سبأ: ٢٤].

(٢) وكل دين سوى الإسلام باطل ونحو هذا قولك للرجل الذي تشير عليه هذا هو الرأي الصواب فاعمل به فإن عندك رأي أصوب منه وقد علمت أن الأصوب رأيك ولكنك تريد تبكيت صاحبك وتوقيفه على أن ما رأيت لا رأى كذا في الكشاف.

(٣) وبهذا البيان اندفع إشكال مولانا أبو السعود من قوله وأما ما قيل من أن المعنى فإن تحروا الإيمان إلى قوله فيأباه أن مقام تعيين طريق الحق وإرشادهم إليه بعينه لا يلائم تجويز أن يكون له طريق آخر وراءه وجه الاندفاع هو أن المص لم يرد به طريقاً آخر بالنوع وإنما أراد به طريقاً مغايراً له بالشخص بقرينة المثل فإنه عبارة عن الاتحاد بالنوع فإن الاغراض تنتهي بمشخصاتها إلى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها كما في التوضيح.

قوله: (أو مزيدة للتأكيد كقوله تعالى ﴿جزاء سيئة بمثلها﴾ [يونس: ٢٧] **والمعنى فإن آمنوا بالله إيماناً مثل إيمانكم به)** أو مزيدة أي الباء مزيدة وما مصدرية كما أشار إليه بقوله مثل إيمانكم وضمير به ح راجع إلى الله تعالى نبه عليه بقوله فإن آمنوا بالله والمعنى فإن آمنوا بالله وسائر ما يجب الإيمان به إيماناً معتداً به فإن إيمانهم به كلا إيمان والاكتفاء بالله لأنه أصل الإيمان وإن الإيمان به على وفق الشرع مستلزم للإيمان بسائر المؤمن به.

قوله: (أو المثل مقحم كما في قوله ﴿وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله﴾ [الأحقاف: ١٠] **أي عليه)** مقحم أي زائد فح ما موصولة وجه الإقحام هو الإشارة إلى أن إيمانهم ليس عين إيمان المؤمنين بالشخص وإنما كان عينه بالنوع وإن لم يكن هذا مقصوداً ح وعن هذا حكم بزيادته فالأولى أن يحمل على الكناية لا على الزيادة لأن كون إيمانهم مثل إيمان المسلمين يستلزم كون إيمانهم متعلقاً بما يتعلق به إيمان المسلمين وهذا اللازم هو المراد كناية والحاصل أن الأجوبة التي ذكرها المص أربعة الأول مبني على كون الباء للتعدية والمثل غير مقحم قدمه لما فيه من التعجيز والتبكيت مع أن فيه حمل اللفظ على ظاهره والثاني كون الباء للاستعانة ولو حملت على الملابسة في الموضعين لم يبعد لكن المص حمل الباء الثانية على التعدية كما هو الظاهر وبين الوجوه في الباء الأولى والجواب الثالث مبني على كون الباء الأولى مزيدة للتأكيد والمثل على حاله كما بينه والجواب الرابع مبني على كون المثل مقحماً كما في قوله تعالى ﴿وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله﴾ [الأحقاف: ١٠] أي عليه وهذا على احتمال وما ذكرناه جواب خامس وهو أبلغ نظماً وأقل تكلفاً كما قال النحرير في قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] أن المثل ليس بمقحم بل هو كنوي وكذا هنا.

قوله: (ويشهد له قراءة من قرأ بما آمنتم به أو بالذي آمنتم به) وهو ابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما والثاني أي بالذي آمنتم به قراءة أبي كما في الكشاف أخره مع أنه مؤيد بها لأنها قراءة شاذة وارتكاب الحذف خلاف الظاهر مع حسن المعنى بدون ارتكابه.

قوله: (وإن تولوا) عطف على آمنوا في حيز الفاء مترتب على ما قبله فإن ما تقدم من إيمان المخاطبين على الوجه المحرر وإن كان سبباً لإيمان أهل الكتابين في نفس الأمر لكنه لفساد مزاجهم ولاختلال عقولهم صار سبباً لتوليهم عن الإيمان في شأن الكفرة فإن تأثير الأشياء متفاوت بتفاوت المحال.

قوله: (أي إن أعرضوا عن الإيمان أو عما تقولون لهم فما هم إلا في شقاق الحق)

قوله: أي إن اعرضوا عن الإيمان أي عن الإيمان المدلول عليه بقوله عز وجل: ﴿فإن آمنوا بمثل ما آمنتم﴾ [البقرة: ١٣٧].

قوله: أو عما تقولون أي وإن أعرضوا عما تقولون لهم أيها المؤمنون وهو قولهم لهم ﴿قولوا آمنا بالله﴾ [البقرة: ١٣٦] الآية أي فإن تولوا عن الامتثال بذلك الأمر واعرضوا عن أن يقولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا الخ والمناوأة المخالفة فالعطف عطف التفسير.

عن الإيمان بيان لمفعول تولوا أي الإيمان بالمذكور والمراد البقاء على الإعراض والمعنى وإن بقوا على الإعراض عن الإيمان ولا ينفعهم البيان ولا البرهان وثبتوا على التفريق المذكور بأن يؤمنوا ببعض ويكفروا ببعض فما هم إلا في شقاق الحق وهذا بيان حاصل المعنى وإلا فاستعمال إنما أصله أن يكون الحكم المستعمل هو فيه مما يعلمه المخاطب ولا ينكره أي من شأنه ذلك بخلاف النفي والاستثناء فإن الأصل فيه أن يكون الحكم المستعمل هو فيه مما يجهله المخاطب وينكره فلا يحسن تفسير أحدهما بالآخر قوله أو عما تقولون إشارة إلى أن متعلق التولي إما الإيمان أو ما تقولون وهو قولهم ﴿قولوا آمنا بالله﴾ [البقرة: ١٣٦] هذا على تقدير كون الخطاب للمؤمنين وهو المختار عنده.

قوله: (وهو المناوأة والمخالفة فإن كل واحد من المتخالفين في شق غير شق الآخر) المناوأة أي المعاداة المشاقة والشقاق كلاهما من المفاعلة مأخوذ من الشق كالمخالفة والخلاف فإنهما مشتقان من الخلف والمعاداة والعداء مأخوذان من العدوة أي الجانب فإن كل واحد من المتخالفين في شق أي في جانب غير شق الآخر سواء كان ذلك الجانب حسياً أو معنوياً وفي الأول حقيقة وفي الثاني مجازاً وكلاهما حقيقة وفي كلامه تنبيه على أن صيغة المفاعلة في بابها لأن الكفرة إذا كانوا في جانب مخالف لجانب المسلمين كذلك كان الأبرار في جانب مغاير لجانب الأشرار ويقرب به ما قيل فإن أحد المخالفين يعرض عن الآخر صورة أو معنى ويوليه خلفه ويأخذ في شق غير شقه وعدوة غير عدوته قوله فإنما هم في شقاق في موضع فقد ضلوا لأنه مقابل فقد اهتدوا كما أن قوله إن تولوا مقابل إن آمنوا وإنما عدل عن كفروا في جانب الشرط وعن ضلوا في جانب الجزاء لمزيد تهجين حالهم وتقبيح مآلهم إذ التولي يشعر شدة عنادهم وعدم التفاتهم لفت الحق فلما اختير التولي هنا ناسب كون الجزاء كونهم في شقاق لاستلزام التولي إياه وفيه مراعاة النظير المسمى بتشابه الأطراف وإنما اختير الجملة الاسمية هنا مع اختيار الفعلية في مقابلة للدلالة على دوامه واستقرارهم في ذلك بخلاف الاهتداء فإن تحقق الإيمان المعتد به منهم فقد اقترفوا الاهتداء ونالوه بعد والحاصل أن قوله ﴿فإنما هم في شقاق﴾ فيه مبالغة كثيرة حيث اختير الجملة الاسمية وصدرت بإنما المفيدة للتأكيد مع القصر وجيء شقاق موضع شاقون ثم جعل ذلك الشقاق محلاً لهم مجازاً ونكر للتعظيم بحيث لا يعرف قدره للدلالة على رسوخهم وتمكنهم في الشقاق تمكن المظروف في الظرف.

قوله: (تسلية وتسكين للمؤمنين ووعد لهم بالحفظ والنصرة على من ناوأهم) أي لما

قوله: تسلية وتسكين وفي الكشاف ﴿فسيكفيكهم الله﴾ ضمان من الله لاظهار رسول الله عليهم وقد انجز وعده بقتل قريظة وسبيهم وإجلاء بني النضير ومعنى السين أن ذلك كائن لا محالة وإن تأخر إلى حين قوله ضمان من الله مأخوذ من السين فإن فيه معنى التوكيد لأن السين في مقابلة لن قال سيبويه لن يفعل نفي سأفعل وقال الزمخشري في المفصل أن سيفعل جواب لن يفعل.

دل الكلام المذكور المؤكد بتأكيدات شتى على امتناع الوفاق أو على بعده والحال أن الشقاق مما يؤدي إلى القتال ونهب الأموال وأنواع الإيذاء والجدال ذكر الله تعالى الناصر لأوليائه والحافظ لأحزابه كفايته لدفع شقاقهم وما يترتب عليه من إيذائهم تسلية وتسكيناً للمؤمنين وإنما قال للمؤمنين مع أن الخطاب له عليه السلام لأنه إمام القوم فخطابه خطابهم والفاء للإيذان بتعقيب الكفاية عقيب إصرارهم على الشقاق وعزيمتهم على الإيذاء بالاتفاق والسين للتأكيد كقوله تعالى: ﴿سنكتب ما قالوا﴾ [آل عمران: ١٨١] أو لإشعار قربه زماناً ولهذا اختير على سوف ولا بد من حذف مضاف أي فسيكفيك شقاقهم فإن الكفاية لا تتعلق بالأعيان حقيقة بل بالأفعال وتعلقها بالأعيان للمبالغة إذ تعلقها بها يؤذن بكفايتهم في جميع أفعالهم وأحوالهم فيدخل الشقاق فيها دخولاً أولياً وفي اللباب والمكفي به محذوف هنا أي بمن يهديه الله أو بتفريق كلمتهم وقد كفى بإجلاء بني النضير وقتل بني قريظة وبني قينقاع وضرب الجزية على اليهود والنصارى روي أن عثمان رضي الله تعالى عنه كان يقرأ في المصحف فقتل فقطرت نقطة من دمه على قوله: ﴿فسيكفيكهم الله﴾ [البقرة: ١٣٧] كما في اللباب.

قوله: (إما من تمام الوعد بمعنى أنه يسمع أقوالكم ويعلم إخلاصكم وهو مجازيكم لا محالة) فيكون تذييلاً وتأكيداً لمفهوم الجملة السابقة وهو الوعد بالحفظ ونصر المؤمنين قوله يسمع أقوالكم أي السميع بمعنى المضارع الذي للدوام وكذا العليم وقدم السميع لأنه متعلق بالأقوال والدعاء وهي أهم هنا قوله يعلم إخلاصكم قدر مفعولاً خاصاً لأنه من مقتضيات المقام ولذا قال وهو مجازيكم لا محالة وهذا القيد مستفاد من الجملة الاسمية.

قوله: (أو وعيد للمعرضين بمعنى أنه يسمع ما يبدون ويعلم ما يخفون وهو معاقبهم عليه) وهم الكفرة فيكون وعدا للمؤمنين أيضاً فإن وعيد الكافرين بالعقاب لا سيما العقاب في الدنيا وهو المراد هنا أو يعم المراد له وعد للمؤمنين والحمد لله رب العالمين وبهذا البيان ظهر مناسبة ختم الكلام بأوله فاندفع ما خطر ببالك أن الختام بقوله وهو الكافي المعين أمس بالمقام ثم كونه وعيداً بملاحظة ارتباطه بجملة وإن تولوا فقط كما أن كونه وعداً ناظر إلى ارتباطه بقوله ﴿فسيكفيكهم الله﴾ [البقرة: ١٣٧] فقط ولك أن تقول إن الوعيد أيضاً مستفاد من قوله ﴿فسيكفيكهم الله﴾ [البقرة: ١٣٧] وهو الملائم لكلام المص فعلم منه أن أو لمنع الخلو.

قوله: إما من تمام الوعد فيكون اعتراضاً واقعاً في معرض التعليل.

قوله: أو وعيد للمعرضين فيجوز أن يكون عطفاً على ﴿فسيكفيكهم الله﴾ عطف أحد المتقابلين الآخر لأن مآل معنى الجملتين فيجازيكم الله بالإعانة والاظهار والإنعام ويجازيهم بالإهانة والانتصار والانتقام على طريقة ﴿إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم﴾ [الانفطار: ١٣، ١٤] ويجوز أن يكون تذييلاً لوعيد مشركين المشاقين.

قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ﴿١٣٨﴾﴾

قوله: (أي صبغنا الله صبغته) أي أن صبغة الله مفعول مطلق للتأكيد كما سيصرح به وعامله وهو صبغنا الله محذوف وجوباً وسيأتي تمام الكلام.

قوله: (وهي فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها فإنها حلية الإنسان كما أن الصبغة حلية المصبوغ) أي الصبغة فطرة الله الخ. أي الصبغة استعيرت للفطرة لأن الصبغة فعلة من الصبغ كالجلسة من الجلوس وهي الحالة التي يقع عليها الصبغ فشبهت الفطرة بها والجامع مطلق الحلية والزينة فإنها حلية للإنسان معنوية بها يمتاز عن سائر الحيوان كما أن الصبغة حلية حسية للمصبوغ فذكر اسم المشبه به وأريد المشبه وعن هذا قال فإنها حلية الخ والقرينة وقوعه بعد قوله ﴿قولوا آمنا بالله﴾ [البقرة: ١٣٦].

قوله: (أو هدانا الله تعالى هدايته) فالصبغة ح مستعارة للهداية والجامع ظاهر مما سبق فإن الهداية وهي عبارة هنا عن دين الإسلام الجامع بين العقائد الصحيحة والأعمال الصالحة بها يمتاز الإنسان المؤمن عن الكفار كما أن الصبغة حلية المصبوغ وإن كان في الأول معنى وفي الثاني حساً وهذا الوجه أنسب بالمقام لشدة التئامه بقوله: ﴿قولوا آمنا﴾ [البقرة: ١٣٦] لكن قدم الاحتمال الأول لأن الفطرة المذكورة وهي قابلية الإيمان وكسب المعالي من الكمالات مبدأ وسبب للهداية والتوفيق للطاعة فالسبب مقدم وإن كان في نفسه عاماً للأبرار والأشرار لكن المراد هنا القابلية المجامعة مع الفعل وفي كلامه تنبيه على ذلك.

قوله: (وأرشدنا حجته) أي حجته الدالة على وجوده ووحدته وسائر صفاته الكاملة وذلك الإرشاد بالعقل والحواس السليمة وإرسال الرسل وإنزال الكتب عطف تفسير له هدانا هدايته وطريقته القويمة بإرشادنا حجته المستقيمة وقد عرفت أن المراد بالهداية ليس معنى المصدر وهو الدلالة بل الصراط المستقيم والنهج القويم مجازاً

قوله: أي صبغنا الله صبغته جعل نصبها بفعل محذوف مقدر وصاحب الكشاف جعله بآمنا بالله فيكون مفعولاً مطلقاً من غير فعله كقعدت جلوساً كما قال صبغة الله مصدر مؤكد منتصب عن قوله ﴿آمنا بالله﴾ [البقرة: ٨] كما انتصب وعد الله عما تقدمه.

قوله: مؤكداً أي مؤكد لنفسه لأن ما قبله وهو قوله: ﴿آمنا بالله﴾ [البقرة: ٨] إلى آخر الآية دال على ما يدل عليه صبغة الله لأن إيمانهم بالله إنما حصل بتطهير الله إياهم كما أن وعد الله مصدر مؤكد لنفسه لأن ما قبله وهو ﴿يومئذٍ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم﴾ [الروم: ٤ ـ ٥] يدل عليه إذ الوعد هو الإخبار بشيء نافع قبل وقوعه.

قوله: فإنها أي فإن فطرة الله التي فطر الناس عليها حلية الإنسان هذا بيان وجه استعارة الصبغة للفطرة المبنية على تشبيه المستعار له بالمستعار منه والجامع كون كل منهما حلية.

قوله: أو هدانا هداية عطف على صبغنا الله صبغته وهذا أيضاً على استعارة لفظ الصبغ للهداية والإرشاد شبه الدلالة إلى الطريق الحق بالصبغ في التغيير من حال إلى حال ثم استعير للمشبه اللفظ الموضوع للمشبه به.

إطلاقاً للمصدر على المفعول قيل وهدانا عطف على قوله وهي فطرة الخ بحسب المعنى كأنه قيل فطرنا الله فطرته أو هدانا هدايته وليس عطفاً على صبغنا الله صبغة لأن ذلك التقدير لازم على جميع الوجوه.

قوله: (أو طهر قلوبنا بالإيمان تطهيره وسماه صبغة لأنه ظهر أثره عليهم ظهور الصبغ على المصبوغ) والكلام فيه كالكلام في هدانا في العطف على فطرة الله الظاهر أن التطهير من قبيل ضيق فم البئر أو أعم منه بالنسبة إلى من آمن بعد عدم الإيمان والفرق بين هذا وبين قوله ﴿أو هدانا الله﴾ [إبراهيم: ٢١] اعتباري لأن هداية الله تعالى تطهيره القلوب بالإيمان ذاتاً ومغايرة له اعتباراً[١] لأنه من حيث إنه حلية للإنسان هداية ومن حيث إنه تزيل ضدها وتظهر في ظاهر ما قامت به وتدخل في باطنه سارياً في أعماقه تطهير كما أن الصبغة كذلك وإلى ذلك أشار بقوله وسماه أي التطهير صبغة استعارة لأنه ظهر أثره أي أثر الإيمان عليهم بأنواع القربات وأصناف الذكر والمبرات ظهور الصبغ بكسر الصاد وسكون الباء ما يصبغ به على الثوب المصبوغ ونحوه إشارة إلى الجامع وهذا هو الظاهر من كلامه وقيل وسماه أي سمى ما ذكر من المعاني الثلاثة صبغة ولا يخفى بعده وإن صح في الجملة.

قوله: (وتداخل[٢] في قلوبهم) أي الإيمان فإن محله القلب لكونه عبارة عن التصديق والإقرار ليس ركناً بل شرط في إجراء أحكام الدنيا أو لكونه عبارة عن التصديق والإقرار معاً على ما ذهب إليه البعض واختاره المص على ما فهم من كلامه فيما سلف لكن التصديق ركن أعظم فلذا اكتفى بقوله وتداخل في قلوبهم.

قوله: أو طهر قلوبنا وهذا أيضاً جار على تشبيه التطهير بالصبغ في ظهور الأثر واستعارة لفظ المشبه به في المشبه فقوله لأنه ظهر أثره عليهم وتداخل في قلوبهم بيان للجامع.

قوله: أو للمشاكلة عطف على لأنه ظهر أثره علل استعمال الصبغ في التطهير بعلتين الأولى على أصل علم البيان والثانية على طريقة علم البديع والمشاكلة على ما بين في علم البديع ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوع ذلك الشيء في صحبة ذلك الغير تحقيقاً أو تقديراً فالأول كقوله:

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه ... قلت اطبخوا لي جبة وقميصا

أي خيطوا فإنه ذكر معنى الخياطة بلفظ الطبخ لوقوع خياطة الجبة في صحبة طبخ الطعام والثاني كقوله تعالى: ﴿صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة﴾ [البقرة: ١٣٨] والأصل في ذكر التطهير بلفظ الصبغ ههنا هو أن النصارى كانوا يغمسون أولادهم في ماء أصفر يسمونه المعمودية ويقولون الغمس في هذا الماء تطهير لهم فأمر المؤمنون بأن يقولوا للنصارى قولوا آمنا بالله وصبغنا الله بالإيمان صبغة لا مثل صبغتنا فعبر عن الإيمان بالله بصبغة الله للمشاكلة لوقوعه في صحبة صبغة النصارى بهذه القرينة الحالية التي هي أن سبب نزول الآية هو غمس النصارى أولادهم في الماء الأصفر وإن لم يذكر ذلك لفظاً.

---

(١) وإن أريد بالهداية مجرد بيان الطرق القديمة بالكتاب وبالرسل ونحوه فالتغاير بينهما ذاتي.

(٢) صيغة التفاعل للمبالغة إلا بتصور الدخول من الطرفين.

قوله: (تداخل الصبغ الثوب) تنبيه على وجه الشبه وهو مطلق التداخل لكن في المشبه به حسي حقيقي وفي المشبه معنوي وعلى هذه الأقوال والوجوه فهي استعارة مصرحة تحقيقية أصلية بالنسبة إلى الصبغة وإلى صبغنا الله تعالى تبعية تبعاً للمصدر والقرينة هي الإضافة إلى الله تعالى والداعي إلى ذلك قصد المبالغة في ذلك.

قوله: (أو للمشاكلة فإن النصارى كانوا يغمسون أولادهم في ماء أصفر) أو للمشاكلة عطف على لأنه ظهر أثره وهذا يؤيد الوجه الأول في لأنه ظهر أثره وهو رجوع الضمير إلى الإيمان أولى تطهيره لعدم جريان المشاكلة في الهداية والفطرة وفي كلام المص إشارة إلى ذلك حيث قال وهو تطهير لهم الخ. وهي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته إما تحقيقاً مثل قوله تعالى: ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾ [المائدة: ١١٦] أو تقديراً كما فيما نحن فيه كما بينه المص بقوله فإن النصارى الخ وقد فصل في فن البديع هذا البحث على وجه الإشباع وحاصله فعبر عن الإيمان بالله بصبغة الله للمشاكلة لوقوعه في صحبة صبغة النصارى تقديراً بهذه القرينة الحالية التي هي سبب النزول من غمس النصارى أولادهم في الماء الأصفر وإن لم يذكر صبغة النصارى كذا في المطول ثم قال النحرير وهذا كما تقول لمن يغرس الأشجار اغرس كما يغرس فلان تريد رجلاً يصطنع إلى الكرام أو يحسن إليهم فتعبر عن الاصطناع بلفظ الغرس للمشاكلة بقرينة الحال وإن لم يكن له ذكر في المقال أشار به إلى أن المشاكلة كما تجري بين القولين تجري بين قول وفعل أيضاً لأن قولك لن يغرس الأشجار اغرس كما يغرس فلان[1] تعني به كن كريماً تصطنع الناس تريد حثه على الكرم والخير وإن لم يجر ذلك الغرس[2].

قوله: (يسمونه المعمودية ويقولون هو تطهير لهم وبه تتحقق نصرانيتهم) المعمودية بفتح الميم وسكون العين المهملة وضم الميم الثانية وكسر الدال المهملة وبالياء المثناة التحتية المخففة الماء الذي ولد فيه عيسى عليه السلام أي الماء الذي غسل به عيسى عليه السلام في اليوم الثالث ميلاداً وكانوا كلما انتقص ذلك الماء خلطوا به ماء آخر نقل عن الصولي أنه قال في شرح ديوان أبي نواس أنه معرب معموذينا بالذال المعجمة ومعناه الطهارة ويراد بها ماء يقدس بما يتلى من الإنجيل ثم تغتسل به الحاملات.

قوله: (ونصبها على أنه مصدر مؤكد لقوله ﴿آمنا﴾) ونصبها أي صبغة الله على أنه مصدر مؤكد لقوله آمنا أي مصدر مؤكد لنفسه محذوف عامله وجوباً وليس ناصبه آمنا فهو كقوله له علي ألف درهم اعترافاً كما أن اعترافاً مضمون قوله له علي ألف درهم ولا محتمل له سواه وكذلك قوله: ﴿آمنا بالله﴾ [البقرة: ٨] الآية دال على ما يدل عليه صبغة الله ولا محتمل له سواه فيكون مؤكداً لنفسه وعامله فعل نفسه محذوف وجوباً ولا وجه للقول بأن عامله آمنا إلا أن

---

(١) أي مشيراً إلى رجل يباشر الأفعال الجميلة المثمرة له المدح في العاجل والثواب الآجل في الآخرة فظهر وجه تشبيه الأفعال الجميلة بالأشجار وغرسه.

(٢) إلا أن يقال إنه مثل قوله تعالى: ﴿ارحم الراحمين﴾ [الأعراف: ١٥١].

يقال إنه تسامح في العبارة وهذا ظاهر أن حمل صبغة الله تطهيره بالإيمان وأما على كون المعنى فطرة الله أو هداية الله فمنفهمان من الإيمان إذ هو مسبوق بهما فكونه مصدراً مؤكداً على جميع التقادير المذكورة وعلى تقدير المشاكلة أيضاً إذ لا تتجاوز عن الاحتمالات الثلاثة على ما قيل أو هي الاحتمال الأخير كما هو المختار والصبغة وإن كانت لبناء النوع لكن المراد بها ليس معناها الحقيقي بل المعنى المجازي كما عرفت فما هو المراد بها مصدر للتأكيد.

قوله: (وقيل على الإغراء) أي الزموا أو عليكم صبغة الله وهذا منقول عن الواحدي لكن هذا الإضمار ليس بواجب لأن وجوب إضمار العامل مختص بصورتي التكرار أو العطف نحو العهد العهد ونحو الأهل والولد ويضمر الزم أو شبهه ويجوز الإظهار فيما عداهما نحو العهد فيجوز أن يقول الزم العهد نقله البعض عن شرح الألفية للسيوطي والرضي ونحوهما.

قوله: (وقيل على البدل من ملة إبراهيم عليه السلام) بدل الكل من الكل لكن المبدل منه مقصود أيضاً اخره لطول الفصل ولأن كون البدل مقصوداً فقط هو المتبادر وينتفي التأكيد المستفاد من كونه مصدراً أو منصوب على الإغراء وقائل البدلية الأخفش.

قوله: (لا صبغة أحسن من صبغته) أشار إلى أن من للاستفهام الإنكاري الوقوعي فيكون مآله النفي ولذا قال لا صبغة أحسن الخ ثم معناه في العرف إن صبغته أحسن من صبغة ما عداه وإن كان اللفظ محتملاً للمساواة بحسب اللغة وصبغة ما عداه فرضي إذ لا تحقق لصبغة بالمعنى(١) المراد من صبغة الله فيما عداه.

قوله: (تعريض لهم(٢) أي لا نشرك به كشرككم) قد مر معنى التعريض في تفسير

قوله: وقيل على الإغراء تقديره الزموا صبغة الله وهو قول الواحدي قوله وقيل على البدل من ملة إبراهيم وهو منقول عن الأخفش وهذا القول بعيد لتخلل كلام مستقل أجنبي بين البدل والمبدل منه وتخلل البدل بين المعطوفين لا تعلق له بهما فإن قوله عز وجل: ﴿ونحن له عابدون﴾ [البقرة: ١٣٨] عطف على آمنا وصبغة الله واقعة في البين قالوا ومثله لا يرتكب في كلام الأوساط فضلاً عن الكلام المعجز بخلاف ما إذا كان مصدراً مؤكداً فإنه يكون داخلاً في مقول قولوا فلا يكون أجنبياً تخلل بين المعطوفين فإن قيل على تقدير كونها مصدراً يلزم أيضاً تخلل كلام مستقل بين المعطوفين وقوله فإن آمنوا الخ أجيب بأنه ليس بأجنبي لترتبه على ما قبله بالفاء فهو من تتمة المعطوف عليه.

قوله: تعريض بهم أي لا نشرك به كشرككم معنى التعريض مستفاد من تقديم المعمول المفيد للحصر لأن المعنى له عابدون دون غيره.

---

(١) وقول الزمخشري يعني أنه يصبغ عباده بالإيمان يطهرهم به من أوساخ الكفر الخ يؤيد ما ذكرنا وقول صاحب الإرشاد وحيث كان مدار التفضيل على تعميم الحسن الحقيقي والفرضي المبني على زعم الكفرة لم يلزم منه أن يكون في صبغة غيره تعالى أحسن في الجملة يقتضي أن يكون لغيره تعالى صبغة مشاركة لكن لا حسن لها ولا يخفى ضعفه إلا أن يقال إن الاشتراك في مطلق الصبغة كاف في استعمال اسم التفضيل وإن كان بين الصبغتين بون بعيد معنى كما قيل في قوله تعالى: ﴿ارحم الراحمين﴾ [الأعراف: ١٥١].

(٢) وهو مستفاد من تقديم له فإنه يفيد الحصر.

قوله تعالى: ﴿وما كان من المشركين﴾ [البقرة: ١٣٥] أي لا نشرك به في العبادة كشرككم ومقتضى قاعدة أن النفي راجع إلى القيد في الكلام المقيد أن المنفي ليس مطلق الإشراك بل الإشراك المماثل لإشراكهم وفساده ظاهر والأولى أن يقال أنتم تشركون ونحن لا نشرك به وتوجيهه أن الكلام مسوق لتوبيخهم ولذا قيد الإشراك بمشابهة إشراكهم فلا مفهوم.

قوله: (وهو عطف على آمنا) فح يلزم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بأجنبي وكذا بين المؤكد والتأكيد وهو قوله ﴿فإن آمنوا﴾ [البقرة: ١٣٧] وقوله ﴿فسيكفيكهم الله﴾ [البقرة: ١٣٧] لأنه لا يدخل شيء منهما في حيز قولوا وجوابه أن ما ذكر متعلق بقولوا معنى وإن لم يتعلق لفظاً.

قوله: (وذلك يقتضي دخول قوله صبغة الله في مفعول قولوا) لئلا يلزم الفصل بين المتعاطفين بالأجنبي ولو التزم عدم الدخول وأجيب عن الفصل المذكور بمثل الجواب عن الاشكال بقوله ﴿فإن آمنوا﴾ [البقرة: ١٣٧] وبقوله ﴿فسيكفيكهم الله﴾ [البقرة: ١٣٧] لم يبعد.

قوله: (ولمن نصبها على الإغراء أو البدل أن يضمر قولوا معطوفاً على الزموا أو اتبعوا ملة إبراهيم وقولوا آمنا بدل اتبعوا حتى لا يلزم فك النظم وسوء الترتيب) جواب عن

قوله: وذلك يقتضي دخول قوله صبغة الله في مفعول قولوا إذ لو لم تدخل صبغة الله في حيز مقول قولوا بل يكون نصبها على الإغراء والبدلية لزم تفكك النظم بدخول الأجنبي بين المعطوف والمعطوف عليه على ما ذكر آنفاً فتوجه سؤال وهو أنك قد ذكرت جواز نصبها على الإغراء والبدلية فيلزم المحذور المذكور فتداركه بقوله ولمن ينصبها على الإغراء إلى آخره.

قوله: أن يضمر قولوا أي يضمر قولوا بعد الواو قبل نحن ويكون قولوا المقدر عطفاً بالواو على الزموا تقديره الزموا صبغة الله وقولوا نحن له عابدون أو عطفاً على اتبعوا المقدر قبل ملة إبراهيم في قوله عز وجل ﴿قل بل ملة إبراهيم﴾ [البقرة: ١٣٥] ويكون قولوا في قوله تعالى ﴿قولوا آمنا﴾ بدلاً من اتبعوا المقدر قبلها وصبغة الله بدل من ملة إبراهيم وتقديره قل اتبعوا ملة إبراهيم صبغة الله وقولوا نحن له عابدون وبهذا التأويل يندفع المحذور ويحسن النظم والترتيب إذ حينئذٍ لا يلزم تفكك النظم بدخول أجنبي بين المعطوف أو المعطوف عليه فإن الصبغة على كون نصبها على الإغراء يكون من المعطوف عليه لكونها مفعول الزموا وكذلك على كونها بدلاً من ملة إبراهيم تكون هي من طرف المعطوف عليه وهو اتبعوا المقدر قبل ملة لكونها بدلاً من مفعوله وأما قوله تعالى: ﴿قولوا آمنا﴾ [البقرة: ١٣٦] وإن كان واقعاً بين المعطوف والمعطوف عليه لكنه ليس بأجنبي أيضاً لكونه بدلاً من المعطوف عليه متصلاً به أيضاً كما هو في الحقيقة لكونه بمنزلة بدل الكل منه فقوله معطوفاً على الزموا أو اتبعوا نشر على ترتيب اللف فأم قوله معطوفاً على الزموا ناظر إلى كون نصبها عى الإغراء وقوله: ﴿واتبعوا ملة إبراهيم﴾ [آل عمران: ٩٥] ناظر إلى كونه على البدلية من ملة أقول ما قاله المص رحمه الله في الخلاص من المحذور تكلف جداً إذ يلزم على كل تقدير أن يكون المعطوف والمعطوف عليه كلاهما محذوفين وعطف المحذوف على المحذوف غير مقطوع وقوعه في كلام العرب سيما إذا كان المعطوفان كلاهما جملتين مستقلتين على أنه لا قرينة

إشكال صاحب الكشاف حيث قال وهذا العطف يرد قول من زعم أن صبغة الله بدل من ملة إبراهيم أو نصب على الإغراء بمعنى عليكم صبغة الله لما فيه من فك النظم وحاصل الجواب من طرفه أن هذا الرد إنما يتم لو كان العطف متعيناً وليس كذلك فإن له أن يضمر قولوا قبل ﴿نحن له عابدون﴾ [البقرة: ١٣٨] معطوفاً على الزموا على تقدير الإغراء وأن يضمر اتبعوا في قوله تعالى: ﴿بل ملة إبراهيم﴾ [البقرة: ١٣٥] ويكون ﴿قولوا آمنا﴾ بدلاً من اتبعوا بدل البعض لأن الإيمان داخل في اتباع الملة فلا يلزم الفصل بين المتعاطفين وبين البدل والمبدل منه بالأجنبي وهذا وإن كان دافعاً للإشكال لكنه تكلف وتمحل عظيم وما ذكرنا من أنه يلتزم العطف ويمنع كون الفصل بالأجنبي مستنداً بأنه متعلق بقولوا معنى ولا يضره عدم تعلقه لفظاً كما صرح به النحرير في قوله تعالى: ﴿فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به﴾ [البقرة: ١٣٧] وقوله ﴿فسيكفيكهم الله﴾ [البقرة: ١٣٧] والأحسن ما نقل عن الطيبي أن كلا من قوله ﴿ونحن له مسلمون﴾ [البقرة: ١٣٣] ﴿ونحن له عابدون﴾ [البقرة: ١٣٨] ﴿ونحن له مخلصون﴾ [البقرة: ١٣٩] اعتراض وتذييل للكلام الذي عقب به مقول على ألسنة العباد بتعليم الله تعالى لا عطف انتهى نظيره ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ [الفاتحة: ٢] إلى آخره فإنه مقول على ألسنة العباد تعليماً للزهاد كما صرح به الشيخان وكذا هنا وهو أحسن من التعسف الذي ارتكبه فح كونه تعريضاً لكونه مقولاً على ألسنة العباد.

حالية أو مقالية على تقدير قولوا في قوله تعالى: ﴿ونحن له عابدون﴾ [البقرة: ١٣٨] والذي الجأ إلى هذه الضرورة هو جعل نصب صبغة الله على الإغراء أو على البدلية من ملة وأي ضرورة ملجئة إلى ارتكاب المستبعد مع جواز حمل نصبها على المصدرية جوازاً متسعاً إذ يكون صبغة الله ح متصلاً بآمنا داخلاً في حيز القول لأن نصبها به عند الزمخشري وبمنزلة البدل منه عند المص رحمه الله لأن صبغنا الله صبغة بمعنى طهرنا الله تطهيراً والإيمان بالله تطهير للنفس عن دنس الشرك وأياً كان تكون صبغة الله من جانب المعطوف عليه فلا يلزم الفصل بين المعطوفين بالأجنبي قال بعض الفضلاء يجوز أن يكون ﴿ونحن له عابدون﴾ حالاً من صبغنا الله صبغة وهو أيضاً مقول المؤمنين وقال الطيبي والحق إن كلا من قوله تعالى: ﴿ونحن له مسلمون﴾ [البقرة: ١٣٣] ﴿ونحن له عابدون﴾ [البقرة: ١٣٨] ﴿ونحن له مخلصون﴾ [البقرة: ١٣٩] اعتراض وتذييل للكلام الذي عقب به القول على السنة العباد بتعليم الله تعالى لا عطف وتحرير أن قوله ﴿ونحن له مسلمون﴾ مناسب لآمنا أي نؤمن بالله وبما أنزل على الأنبياء نستسلم له وننقاد لأوامره ونواهيه وقوله: ﴿ونحن له عابدون﴾ [البقرة: ١٣٨] ملائم لقوله صبغة الله لأنها دين الله فالمصدر كالفذلكة لما سبق من الإيمان والإسلام وقوله ﴿ونحن له مخلصون﴾ [البقرة: ١٣٩] موافق لقوله: ﴿لنا أعمالنا ولكم أعمالكم﴾ [القصص: ٥٥] وفي ذكر هذا المعنى بعد ذلك ترتيب أنيق لأن الإخلاص شرط في العبادة تم كلامه أقول فعلى هذا ارتفع المانع من جعل نصب صبغة الله على الإغراء وعلى البدلية من ملة لأن الواو في ﴿ونحن له عابدون﴾ [البقرة: ١٣٨] ليس للعطف حينئذٍ وفي الكشاف وانتصابها على أنها مصدر مؤكد هو الذي ذكره سيبويه والقول ما قالت حزام وحزام امرأة حذرت قومها عن غارة قوم فأنكروا ذلك فلما نزلت بهم الغارة قالوا صدقت حزام وضرب به مثلاً.

قوله تعالى: ﴿قُلْ أَتُحَآجُّونَنَا فِي ٱللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُخْلِصُونَ ﴿١٣٩﴾﴾

قوله: (قل) يا أيها الرسول لأهل الكتاب إسكاتاً وإلزاماً خص الخطاب به عليه السلام بعد تعميم الخطاب في قولوا لما أن المأمور به هنا من الأمور الخاصة به عليه السلام دون المأمور به هناك فإنه عام له ولغيره عليه السلام.

قوله: (﴿أَتُحَآجُّونَنَا﴾ تجادلوننا) اتحاجوننا المحاجة المقاومة في إظهار الحجة المبينة للمحجة أي المقصد لكن المراد هنا المجادلة الفارغة والمكابرة الفاسدة وعن هذا قال المص أتجادلوننا تنبيهاً على ذلك والمجادلة هنا غير المجادلة التي أمر الله بها بنيه عليه السلام بقوله تعالى: ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ [النحل: ١٢٥] الآية.

قوله: (في شأنه واصطفائه نبياً من العرب دونكم) عطف تفسير لشأنه والقرينة على هذا التقييد قوله تعالى: ﴿إلينا﴾ [البقرة: ١٣٦] وقوله ﴿ومن أظلم ممن كتم شهادة﴾ [البقرة: ١٤٠] الآية ولما كانت المجادلة في الله تعالى المجادلة في ذات الله تعالى بحسب الظاهر ولا معنى له لأن المجادلين عارفين بالله تعالى وإن لم يكن معتداً به أشار إلى أن المضاف محذوف وهو شأنه ولما كان الشأن عاماً فسره بالاصطفاء المذكور وإنما لم يقدر الاصطفاء أولاً لأن المتعارف في مثل هذا تقدير الشأن وإنما لم يقدر في دينه وتدعون أن دينه الحق هو اليهودية والنصرانية لما ذكرناه من القرينة القوية وأما إشكال مولانا أبي السعود بأن ما ذكره الشيخان مع عدم ملائمته لسياق النظم الكريم غير صحيح في نفسه لما أن المراد بالأعمال من الطرفين ما أشير إليه من الأعمال الصالحة والسيئة ولا ريب في أن أمر الصلاح والسوء يدور على موافقة الدين المبني على البعثة ومخالفته فكيف يتصور اعتبار تلك الأعمال في استحقاق النبوة واستعدادها المتقدم على البعثة بمراتب فضعيف جداً أما قوله مع عدم ملائمته فمندفع

قوله: واصطفائه من العرب دونكم إشارة إلى أن محاجتهم ومجادلتهم وهي قولهم ﴿لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية﴾ وفي الكشاف والمعنى اتجادلوننا في شأن الله واصطفائه النبي من العرب دونكم وتقولون لو أنزل الله على أحد لأنزل علينا وترونكم أحق بالنبوة منا وقال محيي السنة والمحاجة المجادلة لإظهار الحجة وذلك أنهم قالوا إن الأنبياء كانوا منا وعلى ديننا وديننا أقدم فنحن أولى بالله منكم فقال تعالى: ﴿قل أتحاجوننا في الله﴾ [البقرة: ١٣٩] قالوا صرف المحاجة وقد ذكرت مطلقة إلى المجادلة المخصوصة التي هي قولهم هذا مستفاد من قرينة سباق الكلام وسياقه أما سباقه فلأنهم لما أمروا بالإيمان الذي أنزل على محمد ﷺ بقوله: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا﴾ [البقرة: ١٣٦] وبين لهم أنه ملة إبراهيم والأنبياء من ذريته عليه الصلاة والسلام ثم أنكر محاجتهم في الله عليهم لزم أن يكون محاجة منهم أن ملة إبراهيم لها مدخل في الدفع وأما سياقه فمن قوله: ﴿أم تقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط كانوا هوداً أو نصارى﴾ [البقرة: ١٤٠].

بما ذكر من القرينة سابقاً[١] ولاحقاً[٢] وأما قوله غير صحيح ففي غاية من البعد عن السداد لأن قوله تعالى: ﴿الله يعلم حيث يجعل رسالته﴾ [الأنعام: ١٢٤] صريح في أن النبوة والرسالة لا تعطيان إلا لمن له شرف ومنصب روحاني قبل النبوة وقد تظاهر الأحاديث الصحيحة أنه عليه السلام تحنث في جبل حراء وتعبد بالعبادة القصوى الموافقة للدين السابق وإن اختلف في ذلك الدين والأصح أنه عليه السلام يعمل بما سنح له لم تكن أمة لنبي من الأنبياء ولا ريب في كون تلك الأعمال قبل النبوة من الأعمال الصالحة الموافقة للدين القويم والنهج المستقيم فمن تجاسر على إنكار ذلك فيخشى عليه أمر عظيم وأعمال أهل الكتاب كونها مخالفة للشريعة المتقدمة وأسوء عمل مما لا ينازع فيه أحد من العقلاء فضلاً عن العلماء فسبحان الله تعالى كيف صدر مثل هذا البحث العجيب من الماهر الكامل الحاذق اللبيب غاية الأمر أن ما جنح إليه من الاحتمالات التي يسوغ سوقها في التحريرات والتقريرات وإن كان خلاف التحقيقات.

قوله: (روي أن أهل الكتاب قالوا الأنبياء كلهم منا فلو كنت نبياً لكنت منا فنزلت) هذا كقوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] في الاستدلال بانتفاء الثاني على انتفاء الأول فلا نزاع في استعمال لو في هذا المعنى حيث يراد الاستدلال فالجواب المشار إليه في النظم الجليل منع الملازمة بسند أن مدار النبوة كونه مستعداً لها بالكرامة من الله لا كونه من بني إسرائيل وغيرهم قوله لا اختصاص لقوم الخ إشارة إلى ما ذكرنا إجمالاً.

قوله: (وهو ربنا وربكم) جملة حالية مقررة للإنكار المذكور أتجادلوننا والحال أنه لا وجه للمجادلة أصلاً لأنه تعالى ربنا مالكنا ومدبر أمورنا يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

قوله: (لا اختصاص له بقوم دون قوم يصيب برحمته من يشاء من عباده) أي بنبوته أو برحمته العامة الشاملة للنبوة وغيرها وفيه تنبيه على أن الاستعداد للرسالة بفضل من الله تعالى قال تعالى: ﴿ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل﴾ [الأنبياء: ٥١] أي من قبل النبوة والمراد بالرشد محاسن الأفعال ومكارم الخصال وكل ذلك من مواهب الكريم المتعال وهذه الآية الكريمة أيضاً حجة على صاحب الإرشاد[٣] والله رؤوف بالعباد.

قوله: (ولنا أعمالنا) أي أعمالنا مقصورة على الاتصاف بكونها لنا لا تتخطى إلى الاتصاف بغيرنا وكذا الكلام في قوله ﴿ولكم أعمالكم﴾ [البقرة: ١٣٩] فالقصر قصر الموصوف على الصفة كما مر توضيحه في قوله تعالى: ﴿لها ما كسبت﴾ [البقرة: ١٣٤] الآية.

---

(١) وهو قوله: ﴿أنزل إلينا﴾.

(٢) وهو قوله: ﴿ومن اظلم ممن كتم شهادة﴾ الآية.

(٣) وقد اعترف في تفسير هذه الآية بما يخالف ما ذكر هنا ولا يخفى عليك أن الإسناد لم يترك سدى وأن بعثة الأنبياء متحققة في كل حين وزمان والأعمال الصالحة معلومة من الشريعة المتقدمة.

قوله: (فلا يبعد أن يكرمنا بأعمالنا) تفريع على القصر والتعبير بالإكرام إشارة إلى كونه تفضلاً وأما الأعمال فهي سبب عادي.

قوله: (كأنه ألزمهم على كل مذهب ينحتونه إفحاماً وتبكيتاً) كأنه ألزمهم على كل مذهب من مذهب الحق من أن النبوة بفضل من الله تعالى ومذهب الحكماء من أنها تدرك بالمجاهدة وتصفية الباطن والظاهر من سوء الاعتقاد والأخلاق وسيىء الأعمال والشقاق الأول مفهوم من قوله ﴿ربنا وربكم﴾ [البقرة: ١٣٩] والثاني مستفاد من قوله تعالى: ﴿ولنا أعمالنا﴾ [البقرة: ١٣٩] الآية ومعنى ينحتونه بالمهملة بمعنى يعتمدونه ويقصدون وإنما قال كأنه الخ لأن ذلك غير مقطوع به وكلا القولين بناء على المذهب الحق والوصول إلى النبوة بالأعمال الصالحة والفضائل القدسية موافق لما هو الثابت في الشرع قال المص في تفسير قوله تعالى: ﴿وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم﴾ [الزخرف: ٣١] فإن الرسالة منصب عظيم لا يليق إلا بعظيم ولم يعلموا أنها رتبة روحانية تستدعي عظيم النفس بالتحلي بالفضائل والكمالات القدسية انتهى ولا ريب أن مراده بذلك قبل الرسالة فلما ثبت ذلك في الشرع القويم فأي سبب يحوجك إلى رأي الفلاسفة في تفسير القرآن العظيم.

قوله: (فإن كرامة النبوة إما بفضل من الله على من يشاء والكل فيه سواء وإما بإفاضة حق على المستعدين لها بالمواظبة على الطاعة والتحلي بالإخلاص وكما أن لكم أعمالاً ربما يعتبرها الله في إعطائها فلنا أيضاً أعمال)أما تفضل أي النبوة ليست بمكتسبة كما صرح به شراح البخاري قال القسطلاني في شرح قوله عليه السلام ثم حبب إليه الخلاء وخلوته عليه السلام لأجل التقرب لا على أن النبوة مكتسبة وهذا هو الحق الذي لا محيد عنه وأما قوله وإما إفاضة حق على المستعدين لها فبناء على مذهب الحكماء إفحاماً وتبكيتاً كما صرح به لكن حمل القرآن الكريم على اصطلاح الفلاسفة مما لا ينبغي أن يتجاسر عليه وإن كان الغرض الإلزام والإسكات وإفاضة حق على المستعدين لها لا يخالف مذهب الحق لما مر مراراً أن للأنبياء قبل النبوة استعداداً لها لكن ذلك الاستعداد بفضل الله تعالى أيضاً كالنبوة وقد عرفت مما ذكرناه سابقاً.

قوله: فإن كرامة النبرة الخ تعليل لكون الآية الزاماً لهم وتبكيتا على كل مذهب تقريره بأن تكريم الله تعالى أحداً بالنبوة إما تفضل منه تعالى مع قطع النظر عن استعداده واستحقاقه له بعمل وإما إفاضة ما ينبغي لمن ينبغي هو له ويستحق به بعمله فإن كان الأول لا معنى لمحاجتكم فيه لأن ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والكل فيه سواء وهذا المعنى مستفاد من قوله ﴿وهو ربنا وربكم﴾ [البقرة: ١٣٩] وإن كان الثاني فإنا احقاء به بأعمالنا ولا استحقاق لكم به فلا معنى لمحاجتكم أيضاً وهذا هو المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم﴾ [البقرة: ١٣٩] فحصل من التقسيم الحاصر بين القسمين أن لا جدوى لمحاجتهم في دين الله ولا معنى لها قطعاً وبذلك افحموا لعلمهم بذلك أن طرق المحاجة والمجادلة قد انسدت عليهم.

قوله: (موحدون تخلصه بالإيمان والطاعة دونكم) هذا مفهوم من الإخلاص إذ المراد الإخلاص في الاعتقاد وذلك لا يكون إلا بالتوحيد وكذا الإخلاص في العمل دونكم هذا مستفاد من تقديم له على عامله فإذا كان الأمر كذلك فأنّى لكم المجادلة في استحقاق النبوة فهي في غاية من الحماقة والشناعة.

قوله تعالى: ﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ ۗ قُلْ أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ ۗ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَادَةً عِندَهُ مِنَ اللَّهِ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (١٤٠)﴾

قوله: (أم منقطعة) مقدرة ببل والهمزة وبل ليس للإضراب بل للانتقال من التوبيخ على الحاجة إلى التوبيخ على الافتراء على الأنبياء المذكورين فإن هذا أهم من ذلك ولم يتعرض له لظهوره.

قوله: (والهمزة للإنكار) أي الهمزة الاستفهامية المنفهمة من أم المنقطعة للإنكار أي لإنكار القول المذكور إنكار الواقع للتوبيخ والتقريع بمعنى ما كان ينبغي ذلك.

قوله: (وعلى قراءة ابن عامر وحمزة والكسائي وحفص بالتاء على الخطاب يحتمل أن تكون معادلة للهمزة في أتحاجوننا) أي ما سبق من أن كون أم منقطعة فقط بناء على قراءة يقولون بياء الغيبة كما اختارها المص وأما القراءة بالخطاب فيجوز الإضراب بمعنى الانتقال والمعنى ما ذكر على أن أم أيضاً منقطعة ويجوز أن تكون أم ح متصلة معادلة الهمزة في أتحاجوننا.

قوله: (بمعنى الأمرين تأتون الحاجة أو ادعاء اليهودية أو النصرانية على الأنبياء) تأتون الحاجة الخ بدل من أي الأمرين أو ادعاء اليهودية أن الخطاب لليهود أو النصرانية والمراد بالاستفهام عنهما إنكارهما معاً بمعنى ما كان ينبغي ذلك لأن العلم حاصل بثبوت الأمرين وفائدة هذا الأسلوب الإشارة إلى أن أحد الأمرين كاف في التوبيخ واللوم فكيف

قوله: تخلصه بالإيمان والطاعة دونكم معنى الحصر والتخصيص مستفاد من تقديم المعمول أعني له على عامله.

قوله: أم منقطعة بمعنى بل والهمزة أي بل أيقولون قطع على القراءة بالياء التحتانية أن أم منقطعة لفقدان المعادلة بين الغيبة والخطاب وأن الانتقال من الخطاب إلى الغيبة اعراض عن المخاطبين وهو مفهوم الاضراب المدلول عليه بأم المنقطعة وصرح باحتمال كونها متصلة على القراءة بالتاء الفوقانية بأن تعرض له وسكت عن احتمال الانقطاع لكن يفهم من قوله يحتمل أن يكون معادلة للهمزة أنه لا كلام في جواز كونها منقطعة على هذه القراءة وصاحب الكشاف تعرض لهما على هذه القراءة حيث قال يحتمل فيمن قرأ بالتاء أن تكون أم معادلة للهمزة في اتحاجوننا بمعنى أي الأمرين تأتون المحاجة في حكمة الله أم ادعاء اليهودية والنصرانية على الأنبياء والمراد بالاستفهام عنهما إنكارهما معاً وأن تكون منقطعة.

إذا اجتمعا والقول بأن تجويز الاتصال ليس بجيد لأنه يقتضي وقوع أحد الأمرين والسؤال عن تعيين أحدهما وليس كذلك بل وقعا معاً ضعيف لأن ذلك فيما استعمل حقيقة وهنا مجاز نعم احتمال الانقطاع راجح أما أولاً فلتوافق القراءتين في المعنى حينئذ وأما ثانياً فلأن أم في الجمل كونها منقطعة أكثر من كونها متصلة وأما ثالثاً فلأن كون الأمر الثاني أشنع من الأمر الأول مستفاد من كون أم منقطعة بخلاف الاتصال ثم اعلم أنه على قراءة الغيبة غير داخل تحت الأمر بل مسوق من جهته تعالى إنكاراً عليهم وعن هذا يجب حمل بل على الانتقال لأن الإضراب بمعنى صرف الحكم عما قبلها إلى ما بعدها لا يقع في كلام الله[1] تعالى إلا حكاية وأما كونه من جهته عليه السلام على نهج الالتفات فليس بحسن.

قوله: (وقد نفى الأمرين عن إبراهيم بقوله ﴿ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً﴾ [آل عمران: ٦٧] **واحتج عليه بقوله ﴿وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده﴾)** [آل عمران: ٦٥] وقد نفى الأمرين أي اليهودية والنصرانية لأن قوله بقوله تعالى: ﴿ما كان إبراهيم﴾ [آل عمران: ٦٧] الآية واحتج بقوله تعالى: ﴿وما أنزلت التوراة﴾ [آل عمران: ٦٥] الآية كالصريح في كون المراد بالأمرين اليهودية والنصرانية وليس المراد بالأمرين هنا ما مر في قوله بمعنى أي الأمرين[2].

قوله: (وهؤلاء المعطوفون عليه اتباعه في الدين وفاقاً) المعطوفون عليه من الأنبياء وهم إسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط[3] اتباعه في الدين وفاقاً فإذا نفي الأمرين عن إبراهيم يلزم نفيهما عن المعطوفين عليه.

قوله: وقد نفى الأمرين عن إبراهيم وهو حال من فاعل اعلم المقدر بعد قوله أم الله أي أم الله أعلم ويجوز أن يكون حالاً من فاعل أعلم الأول والاستفهام في أأنتم أعلم للإنكار وفي أم الله للتقرير أي لستم أعلم بحال إبراهيم في باب الدين بل الله أعلم بذلك وقد أخبر الله تعالى بنفي اليهودية والنصرانية عنه فلم تدعون له ما نفى الله عنه والمراد تجهيلهم في ادعائهم اليهودية والنصرانية على الأنبياء.

قوله: واحتج عليه بقوله وما أنزلت التورية إلى آخره أي واحتج على انتفاء اليهود والنصرانية عن إبراهيم بقوله وما أنزلت التورية والإنجيل إلا من بعده ووجه الاحتجاج به عليه أن اليهودية والنصرانية إنما حدثتا بعد نزولهما فكيف يكون إبراهيم على دين اليهودية والنصرانية ولما ثبت بهذا نفي كون إبراهيم على دينك الدينين قد ثبت أن كلا من هؤلاء المعطوفين وهم أولاده والاسباط منتف عنهم اليهودية والنصرانية لأنهم اتباعه في الدين وفاقاً لا قائل وبالفصل فهم في دعواهم هذه على جهل غال ولجاج محض.

---

(١) قال صاحب المرآة فلا تقع بل في كلام الله تعالى إلا على الحكاية أو على التأويل.

(٢) تأتون المحاجة أو ادعاء اليهودية.

(٣) والاستفهام في قوله تعالى: ﴿أأنتم أعلم أم الله﴾ لتقرير المخاطب أي أنتم اعترفتم بأنه تعالى أعلم وهو تعالى قد أخبر بنفي الأمرين عن هؤلاء الأنبياء فقولكم باطل فلا إشكال بأن كتمان الشهادة يقتضي علمهم بالبراءة وقوله: ﴿أأنتم أعلم أم الله﴾ يدل على عدم علمهم بها لأنه إنما يقال ذلك فيمن لا يعلم.

قوله: (ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله يعني شهادة الله لإبراهيم بالحنيفية والبراءة من اليهودية والنصرانية) لفظة من للاستفهام الإنكاري الوقوعي أي إنكار لأن يكون أحد أظلم وقد مر في تفسير قوله تعالى: ﴿ومن أظلم ممن منع مساجد الله﴾ [البقرة: ١١٤] ما يتعلق بهذا المقام وحاصله إنكار لأن يكون أحد من الذين كتموا الشهادة الحق أظلم ممن كتم شهادة ثابتة عنده كائنة من الله تعالى وهي شهادته تعالى لإبراهيم عليه السلام بالملة الحنيفية والبراءة عن اليهودية والنصرانية فعنده صفة لشهادة وكذا من الله صفتها فقوله شهادة الله إشارة إليه وإنما حذف لفظة من للاختصار لأن الإضافة بمعنى من وإنما اختير في النظم من الله لتوسط عنده بينهما وإنما قدم عنده لأنه أهم لكونه مدار الذم واللوم إذ الكتمان المذموم كتمان المكلف ما عنده ولما حذف لفظة من لما ذكرنا قال ومن للابتداء دفعاً لتوهم أنها زائدة وأن إسقاطه إشارة إلى زيادته وأيضاً يحتمل أن يكون من الله حالاً من المضمر في عنده لأن الظرف عامل لوقوعه صفة اختاره أبو البقاء واحتمال تعلقه بكتم بتقدير المضاف أي كتم من عباد الله تكلف مع جوازه وتعلقه بالشهادة غير جائز لئلا يفصل بين الصلة والموصول بالصفة كذا نقل عن البقاء ووجه أن المصدر منحل بإن مع الفعل وإن حرف موصول والفعل صلته[1].

قوله: (والمعنى لا أحد أظلم من أهل الكتاب لأنهم كتموا هذه الشهادة) لما عرفت فيما سلف من أن الاستفهام الإنكاري في قوة النفي ومعنى التركيب أن أهل الكتاب أظلم من كل أحد الذي يكتم شهادة ما عنده قوله لأنهم كتموا هذه الشهادة إشارة إلى أنهم كتموا هذه الشهادة التي أعظم الشهادات فيكون أشنع الجنايات مع أنهم أثبتوا نقيضها حيث افتروا على الأنبياء وادعوا لهم اليهودية والنصرانية فتضاعف الجنايات فكانوا أظلم من جميع الكاتمين الشهادات.

قوله: (أو منا لو كتمنا هذه الشهادة وفيه تعريض بكتمانهم شهادة الله لمحمد عليه

قوله: والمعنى لا أحد أظلم من أهل الكتاب معنى النفي مستفاد من الاستفهام في ومن أظلم الواقع للإنكار وعموم النفي من وقوع لفظ العموم وهو من سياق النفي المدلول عليه بالانكار.

قوله: أو منا يعني يحتمل أن يكون المراد من في ومن أظلم أهل الكتاب أو المؤمنين من أمة محمد ﷺ وفي الكشاف ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله أي كتم شهادة الله التي عنده أنه شهد بها وهي شهادته لإبراهيم بالحنيفية ويحتمل معنيين أحدهما أن أهل الكتاب لا أحد أظلم منهم لأنهم كتموا هذه الشهادة وهم عالمون بها والثاني أنا لو كتمنا هذه الشهادة لم يكن أحد أظلم منا فلا نكتمها.

قوله: وفيه تعريض بكتمانهم شهادة الله لمحمد بالنبوة فهو كقوله عز وجل: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ [الزمر: ٦٥] تعريضاً لحبط عمل المشركين بسبب إشراكهم وقوله تعالى: ﴿وما

---

(١) عطف على إسماعيل إن أريد بالأسباط الأنبياء منهم أو على الأنبياء إن أريد التعميم كما هو الظاهر.

الصلاة والسلام بالنبوة في كتبهم وغيرها) أو منا لو كتمنا هذه الشهادة إشارة إلى أن الاحتمال الأول محقق والثاني فرضي والغرض من هذا الفرض والحكمة فيه التعريض وعن هذا قال وفيه تعريض أي وفي هذا القول على كون المعنى أو منا لو كتمنا الخ تعريض الخ كما في قوله تعالى: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ [الزمر: ٦٥] ويحتمل التعميم إلى الأول أي وفيه تعريض سواء أريد به المعنى الأول أو الثاني لكن السوق يقتضي التخصيص بالثاني مع أنه الشائع في المحاورات ثم هذا الاحتمال على قراءة الخطاب داخل أم تقولون في حيز قل ومنا إما عبارة عن المسلمين وهو الظاهر أو عن النبي عليه السلام فقط لكونه مخاطباً بقل.

قوله: (ومن للابتداء كما في قوله تعالى ﴿براءة من الله ورسوله﴾) [التوبة: ١] أي شهادة مبتدأة من الله ومنتهية إليكم.

قوله: (وعيد لهم) لأنه داخل فيه كتمان الشهادة منه تعالى وافتراؤهم على الأنبياء دخولاً أولياً في عموم السيئات ونفي الغفلة كناية عن الجزاء كما أن إثبات علمه تعالى بما يعلمون كناية عنه.

قوله: (وقرىء بالياء) فإنه قرأ بها السلمي وأبو رجاء وابن محيصن كما في اللوامح وهي شاذة خارجة عن الأربعة عشر كذا قيل.

قوله تعالى: تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٤١﴾

قوله: (تكرير للمبالغة في التحذير والزجر عما استحكم في الطباع من الافتخار بالآباء والاتكال عليهم) تكرير للمبالغة قد سبق هذا النظم بعينه وبيان معناه.

لي لا أعبد الذي فطرني﴾ [يس: ٢٢] والتعريض إنما هو على الاحتمال الثاني فكتم على الاحتمال الأول تحقيق وعلى الثاني مفروض الوقوع تعريضاً بمن كتم شهادة الله مطلقاً فيدخل فيه الكاتمون المذكورون دخولاً أوليا فالاظهر أن لا يقيد من في ومن أظلم بأنه منهم أو منا بل يبقى على اطلاقه ليكون وعيد الكل من كتم الشهادة وبه يحصل ما هو المقصود من التقييد قال بعض الأفاضل قوله: ﴿ومن أظلم ممن كتم شهادة﴾ [البقرة: ١٤٠] الآية كالتذييل للكلام السابق فإذا أريد بها شهادة أهل الكتاب كان تأكيد المضمون قوله: ﴿أتحاجوننا في الله﴾ [البقرة: ١٣٩] الآية لأنه في معنى كتمان الشهادة إذا أريد بها شهادة المسلمين كان تقريراً لها اشتمل عليه آمنا بالله إلى قوله: ﴿ونحن له عابدون﴾ [البقرة: ١٣٨] لأنه في معنى اظهار الشهادة منهم.

قوله: ومن للابتداء أي ومن في قوله من الله لابتداء الغاية والمعنى شهادة كائنة من الله تعالى لمحمد ﷺ بالنبوة كما في قوله تعالى: ﴿براءة من الله﴾ [التوبة: ٩] قال صاحب الكشاف في تفسيره من لابتداء الغاية متعلق بمحذوف وليس بصلة كما في قولك برئت من الدين والمعنى هذه براءة واصلة من الله تعالى ورسوله إلى الذين عاهدتم كما تقول كتاب من فلان إلى فلان.

قوله: (وقيل الخطاب فيما سبق لهم وفي هذه الآية تحذيراً عن الاقتداء بهم) مرضه لكونه خلاف السوق فإن الكلام في توبيخ أهل الكتاب والقول الثاني أضعف منه لأن أسلاف اليهود لم يسبق ذكرهم وما سبق ذكر الأنبياء **(وقيل المراد بالأمة في الأول الأنبياء عليهم السلام وفي الثاني أسلاف اليهود والنصارى)**.

قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيْهَاۚ قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُۚ يَهْدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ١٤٢﴾

قوله: (الذين خفت أحلامهم واستمهلوها بالتقليد والإعراض عن النظر يريد المنكرين لتغيير القبلة من المنافقين واليهود والمشركين) خفت أحلامهم أي ضعفت ونقصت أحلامهم أي عقولهم جمع حلم وهو العقل السفه في الأصل مطلق الخفة يقال ثوب خفيف إذا كان خفيف النسج قال في تفسير قوله تعالى: ﴿قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء﴾ [البقرة: ١٣] السفه خفة وسخافة رأي يقتضيهما نقصان العقل وهنا أسند الخفة إلى الأحلام وأراد بالخفة نقصانها فلا منافاة غايته أن السفاهة إذا وصف بها الإنسان قد يراد بها ذاته فيكون معناه هو خفيف ليس له وقار ورأيه سخيف ولا إصابة له وقد يراد بالسفاهة سفاهة عقله بمعنى نقصانه وهو المراد هنا والظاهر أن هذا مجاز في النسبة كما يفهم من كلامه السابق ومن كلام البعض قال والسفه خفة في البدن أو في المقال يقتضيها نقصان العقل فيكون إسناده إلى العقل إسناد إلى السبب قوله واستمهنوها أي أذلوا الأحلام بالتقليد لآبائهم وقدمائهم بيان لخفة العقول وإشارة إلى أن المراد بخفة العقول عقول معادهم وأما عقول معاشهم فتام

قوله: وفي الثاني أسلاف اليهود والنصارى قال الإمام فإن قيل لم كررت الآية قلنا فيه قولان أحدهما أنه عنى بالآية الأولى إبراهيم ومن ذكر معه وبالثانية أسلاف اليهود قاله الجبائي ثم نقل الإمام عن القاضي بأنه قال هذا بعيد لأن أسلاف اليهود والنصارى لم يجر ذكرهم وموضع الشبهة في هذا القول إن القوم لما قالوا في إبراهيم وبنيه أنهم كانوا هوداً فكأنهم قالوا إنهم كانوا على مثل طريقة سلفنا من اليهود فصار سلفهم في حكم المذكورين فجاز أن يقول تلك أمة قد خلت ويعنيهم ولكن ذلك كالتعسف بل المذكور السابق هو إبراهيم وبنوه فقوله تلك أمة يجوز أن يكون عائداً إليهم والقول الثاني أنه متى اختلفت الأوقات في الأحوال والمواطن لم يكن التكرار عبثاً فكأنه قال تعالى: ﴿ما هذا إلا بشر﴾ [المؤمنون: ٢٤] وصف هؤلاء الأنبياء وما أنتم عليه من الدين لا يسوغ بالتقليد في الجنس فعليكم بترك الكلام في تلك الأمة فلها ما كسبت وانظروا فيما دعاكم إليه محمد فإن ذلك أنفع لكم وأعود عليكم ولا تسألون إلا عن عملكم.

قوله: الذين خفت أحلامهم يعني قليلي العقول قيل السفيه هو الذي يعمل بغير دليل بأن لا يلتفت إليه أو يرى غير الدليل دليلاً فسفاهة اليهود أنهم كرهوا التوجه إلى الكعبة لأنهم ما التفتوا إلى الدليل وهو حال النبي ذي القبلتين على ما في التورية وسفاهة المشركين لأنهم رأوا غير الدليل دليلاً لقولهم رغب عن قبلة آبائه ثم رجع إليها والله ليرجعن إلى دينهم قاسوا الرجوع إلى الدين على الرجوع إلى القبلة.

لكن لما كان المقصود من العقل تحصيل اليقين بالنظر القويم كان عقولهم بالتقليد واتباع الغير من غير استدلال ملحقة بالمعدوم وذواتهم بالبهائم الصم والظاهر أن المراد بالعقل الإدراك الكلي ويحتمل القوة التي مبدأ ذلك الإدراك والأول هو الأظهر المعوّل والمتبادر من كلامه أن منشأ سفاهتهم التقليد مع أن بعض اليهود[١] والمشركين إنما قالوه لمجرد الاستهزاء لا لأجل اعتقادهم حقية القبلة الأولى فمنشأ السفاهة الطعن في الدين أيضاً قيل فعلى الأول يكون من سفه سفاهة بضم الفاء تنك خردشدن وعلى الثاني من سفه سفها بكسر الفاء المتعدي بمعنى خوار ساختن انتهى وكونه عطف تفسير له أولى ويؤيده وقوع الواو بدل أو إذ المتعدي ليس بمناسب هنا قوله يريد المنكرين لتغيير القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة وسيجيء التفصيل في تفسير قوله تعالى: ﴿قد نرى تقلب وجهك﴾ [البقرة: ١٤٤] الآية قوله من المنافقين واليهود والمشركين قيل المراد بالسفهاء هم اليهود على ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ومجاهد قالوه إنكاراً للنسخ وكراهة للتحويل حيث كانوا مسرورين بموافقته عليه السلام لهم في القبلة فإن بيت المقدس قبلة اليهود وقيل هم المنافقون وأكثرهم من اليهود وسبب إنكارهم ما ذكر في إنكار اليهود المجاهرين كفرهم وقيل هم المشركون قالوه لمجرد الطعن في الدين والاستهزاء لا لاعتقادهم حقية القبلة الأولى وبطلان الثانية فإنهم كانوا يقولون رغب عن قبلة آبائه ثم رجع إليها وليرجعن إلى دينهم أيضاً فاتضح ما ذكرناه من أن قوله سابقاً بالتقليد والإعراض عن النظر وصف للكل بصفة بعضهم ولما كان السفهاء جمعاً محلى باللام مفيداً للعموم اختار شموله للفرق الثلاثة فإنهم قادحون في التحويل طراً وإن كان جهة قدحهم مختلفة ومن خصص بواحدة من الفرق الثلاثة فقد اعتمد على الرواية كما في القول الأول أو حمل السفهاء على السفهاء الذين هم المذكورون في قوله تعالى: ﴿ألا إنهم هم السفهاء﴾ [البقرة: ١٣] كما في القول الثاني[٢] وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما والبراء بن عازب والأصم إنهم مشركو العرب فمن ذهب إلى أن المراد المشركون فقد اختار هذه الرواية والجمع بين الروايات أحسن الاحتمالات ولهذا اختار المص العموم لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والمراد بالناس الكفرة وفائدة ذكره التنبيه على أن ذلك القول المحكي لم يصدر عن كل فرد فرد من تلك الطوائف الثلاثة بل عن أشقيائهم السفهاء ولو أريد بهم طائفة مخصوصة منهم ما كان لبيان كونهم من الناس مزيدة فائدة وغير سفهائهم من تلك الطوائف الثلاثة وإن لم يرض التحويل لكنهم لا يتفوهونه والتعبير بالناس عن الكفرة لمزيد تقبيح شأنهم أي مع كونهم من الناس ذوي العقول لم يتفطنوا الحكمة في تحويل القبلة فتجاسروا على القول المذكور.

---

(١) وهم الذين من المشركين.

(٢) مع أنه رواية عن السدي أيضاً كما في اللباب.

قوله: (وفائدة تقديم الإخبار به توطين النفس وإعداد الجواب[١]) به وهذا يفيد أن هذه الآية كما قدمت في التلاوة على ﴿قد نرى تقلب وجهك﴾ [البقرة: ١٤٤] الآية فهي أيضاً مقدمة في النزول كما تقتضيه صيغة المضارع مع السين وقال القرطبي سيقول بمعنى قال للدلالة على أنهم يستمرون على ذلك القول واختاره القفال وصرح به في المعالم لكن

قوله: وفائدة تقديم الإخبار به توطين النفس أي توطين نفس السامع وإعدادها للجواب أي جعل النفس معدة للجواب وفي الكشاف فائدة الإخبار بقولهم قبل وقوعه أن مفاجأة المكروه أشد والعلم به قبل وقوعه أبعد من الاضطراب إذا وقع لما يتقدمه من توطين النفس وأن الجواب العتيد قبل الحاجة إليه اقطع للخصم وارد لشغبه وقبل الرمي براش السهم قال صاحب الانتصاف ولهذا أدرج النظار في أثناء مناظرتهم العمل بالمقتضى الذي هو كذا السالم عن معارضته كذا فيسلفون درء المعارض قبل ذكر الخصم له وقوله قبل الرمي يراش السهم مثل نضرب في تهيئة الآلة قبل الحاجة إليها قال الإمام أما قوله سيقول السفهاء ففيه قولان أحدهما أن هذا اللفظ وإن كان للمستقبل ظاهراً لكنه قد يستعمل في الماضي أيضاً كالرجل يعمل عملاً فيطعن فيه بعض أعدائه فيقول أنا أعلم أنهم إذا ذكروه مرة فسيذكرونه مرات أخر فصح على هذا التأويل أن يقال سيقول السفهاء من الناس ذلك وقد وردت الأخبار أنهم لما قالوا ذلك نزلت الآية القول الثاني إن الله تعالى أخبر عنهم قبل أن ذكروا هذا الكلام أنهم سيذكرونه وفيه فوائد أحدها أنه ﷺ إذا أخبر عن ذلك قبل وقوعه كان هذا إخباراً عن الغيب فيكون معجزاً وثانيها أنه تعالى إذا أخبره عن ذلك أولاً ثم سمعه منهم فإنه يكون تأذية من هذا الكلام أقل مما يكون إذا سمعه منهم أولاً وثالثها أن الله تعالى اسمعه ذلك أولاً ثم ذكر جوابه معه فحين يسمعه النبي ﷺ منهم يكون الجواب حاضراً وكان ذلك أولى مما إذا سمعه ولا يكون الجواب حاضراً إلى هنا كلامه اختار المص وصاحب الكشاف من هذين القولين القول الثاني لما أنه الظاهر والتأويل الذي ذكر في القول الأول خلاف الظاهر ثم قال الإمام فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود وعلى المشركين وعلى المنافقين وعلى جملتهم ولقد ذهب إلى كل واحد من هذه الوجوه قوم من المفسرين فأولها قال ابن عباس ومجاهدهم اليهود لأنهم كانوا يأنسون بموافقة الرسول لهم في القبلة وكانوا يظنون أن موافقته في القبلة ربما تدعوه أن يصير موافقاً لهم بالكلية فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا لذلك واغتموا وقالوا قد عاود إلى طريقة آبائه واستوحش واشتاق إلى دينهم ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا أنه الرسول المنتظر المبشر به في التورية فقالوا ما حكى الله عنهم في هذه الآية وثانيهما قال ابن عباس والبراء بن عازب والحسن والأصم إنهم مشركو العرب وذلك لأنه ﷺ كان متوجهاً إلى بيت المقدس حين كان يملكه المشركون وكانوا يتأذون منه بسبب ذلك فلما جاء إلى المدينة وتحول إلى الكعبة قالوا أبى إلا الرجوع إلى موافقتنا ولو ثبت عليه لكان أولى به وثالثها أنهم هم المنافقون وهو قول السدي وهؤلاء إنما ذكروا ذلك استهزاء من حيث يتميز بعض الجهات عن بعض بخاصية معقولة تقتضي تحويل القبلة إليها وكان هذا التحويل مجرد العبث والعمل بالرأي والشهوة ثم قال وإنما حملنا لفظ السفهاء على المنافقين لأن هذا الاسم مختص بهم لأنه قال تعالى: ﴿إلا أنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون﴾ [البقرة: ١٣] ورابعها أنه يدخل فيه الكل لأن لفظ السفهاء لفظ العموم ودخل فيه الألف واللام.

---

(١) ولكونه معجزة حيث أخبر أولاً قبل وقوعه فيكون إخباراً عن الغيب.

المص لم يرض به لعدم الداعي إلى ذلك توطين النفس إذ المكروه إذا وقع بعد العلم به لا يكون هائلاً كما إذا وقع بغتة فإنه أصعب على النفس وأشد تأثيراً وهذا أيضاً يؤيد رجحان ما اختاره المص على ما قيل إنها نزلت بعد تحويل القبلة وارتباط هذه الآية أن الأولى قدح منهم في الأصول وهذه في أمر يتعلق بالفروع وهذا بالنسبة إلى اليهود والمنافقين الذين هم من اليهود وأما بالنسبة إلى المشركين فطعن في الدين أيضاً كما عرفته سابقاً[١].

قوله: (ما صرفهم) لفظة ما استفهامية بمعنى أي شيء صرفهم أي ليس شيء من الأشياء بصارفهم فالاستفهام للإنكار الوقوعي لا للواقع فالمآل النفي.

قوله: (يعني بيت المقدس) لا الكعبة كما ستعرفه في تفسير قوله تعالى: ﴿قد نرى تقلب وجهك﴾ [البقرة: ١٤٤] الآية وفائدة قولهم التي كانوا عليها مع أن إضافة القبلة إلى المسلمين لتأكيد الإنكار فإن معناه كما هو مقتضى كانوا ثابتين مستمرين على التوجه إليها واعتقاد حقيتها وهذا يقتضي عدم الانصراف فالانصراف لا محالة مستنكر جداً إما إنكار اليهود فلكراهتهم للتحويل عنها وزعمهم أنه خطأ وأما المشركون فلمجرد الطعن في الدين وإظهارهم أن الانصراف بغير داع كما أن التوجه أولاً بلا بداع وأما التوجه إلى الكعبة فحق ثابت عندهم.

قوله: (والقبلة في الأصل الحالة التي عليها الإنسان من الاستقبال) لأن وزن فعلة كجلسة تدل على نوع من الحالة فهي فعلة من الاستقبال والمقابلة كالجلسة للحالة التي يقع عليها الجلوس.

قوله: (فصارت عرفاً للمكان المتوجه نحوه للصلاة) أي ثم صارت حقيقة عرفية والمراد بالعرف العرف العام فيعم أهل اللغة أيضاً ففي أصل اللغة معناها الحالة المذكور وفي عرف اللغة وغيرها للمكان الخاص وهو المتوجه نحوه للصلاة ولما كان ذلك المكان يستقبله الإنسان في الصلاة سميت قبلة فالنقل من قبيل اسم العام إلى ما يتعلق به الخاص وإنما قال نحوه أي جانبه إذ لا يجب التوجه إلى ذلك المكان بخصوصه وبعينه النائي عنه بل يجب نحوه وقد فصل في الفقه.

قوله: (﴿قل لله المشرق والمغرب﴾) استئناف معاني كأنه قال فماذا أقول عند ذلك فقيل قل والمراد بالمشرق والمغرب جميع الأمكنة وعن هذا قال المص لا يختص به مكان دون مكان ولم يجمعا لإرادة الجنس[٢] وقدم المشرق لأنه موضع الطلوع المتقدم ولم يقل قل لله جميع الأمكنة مع أنها المراد لأن طريق الكناية أبلغ وأيضاً هما قبلتا النصارى واليهود.

قوله: (لا يختص به تعالى مكان دون مكان لخاصية ذاتية تمنع إقامة غيره مقامه) إشارة إلى أن المشرق والمغرب كناية عن جميع الأمكنة فالمعنى أن جميع الأمكنة

---

(١) من أنهم كانوا يقولون رغب عن قبلة آبائه ثم رجع إليها وليرجعن إلى دينهم أيضاً.
(٢) أي الاستغراق.

والجهات له تعالى ملكاً وإيجاداً وتصرفاً فلا يختص به تعالى مكان دون مكان لخاصية ذاتية بكونه[١] قبلة دون ما عداه وهذا معنى قوله تمنع إقامة غيره أي غير ذلك المكان مقام ذلك المكان قوله لخاصية الخ تعليل للمنفي دون النفي.

قوله: (وإنما العبرة بارتسام أمره لا بخصوص المكان) والاعتبار لامتثال أمره تعالى وارتسامه بمعنى امتثاله فله أن يأمر عباده بالتوجه إلى أي مكان أراده وإلى أي جهة شاءه. فلهذا أمر بالاستقبال إلى الكعبة أولاً ثم أمر به إلى البيت المقدس ثم أمر بعد مدة بالتوجه إلى الكعبة لحكمة دعت ولمصلحة اقتضت وإنكار ذلك من السفاهة والحماقة.

قوله: (وهو ما ترتضيه الحكمة وتقتضيه المصلحة) أي المراد بالصراط المستقيم والتخصيص به من مقتضيات المقام ولو أريد به الحق القويم بأسره لدخول ما اختاره دخولاً أولياً لكان أحسن والمراد بمن من علم الله صلاحهم واستقامة أمرهم ففيه تعريض بأن

قوله: وهو ما يرتضيه الحكمة ويقتضيه المصلحة من التوجيه الخ وفي الكشاف ﴿يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾ [البقرة: ١٤٢] وهو ما يوجبه الحكمة والمصلحة من توجيههم تارة إلى بيت المقدس وأخرى إلى الكعبة قال بعض الفضلاء من شراح الكشاف لا يحسن أن يقال هو في قوله وهو ما يوجبه الحكمة والمصلحة عائد إلى صراط لأنه بينه بقوله من توجيههم والتوجيه لا يصدق على الصراط المستقيم حتى يبين هو به لأن التوجيه صفة الله بخلاف الصراط بل هو عائد إلى الهداية التي يتضمنها قوله: ﴿يهدي﴾ [البقرة: ١٤٢] وتذكيره باعتبار ما والمعنى أن الهداية إلى الصراط المستقيم توجيههم تارة إلى البيت المقدس وأخرى إلى الكعبة على ما توجبه الحكمة والمصلحة ورده بعضهم بأنه على هذا التقدير يلزم أن يكون الصراط المستقيم الكعبة تارة وبيت المقدس أخرى لأن التوجيه هو الهداية إلى أحدهما وفيه نبوة ظاهرة فالوجه أن يعاد الضمير إلى الصراط أي الصراط المستقيم وذلك لأن هدايتهم إلى التوجيه معناها بيان أن الواجب التوجيه وليس بشيء لأن التوجيه فعل الله ولا معنى لقوله: ﴿يهدي الله من يشاء﴾ إلى فعل نفسه إلا إذا جعل التوجيه بمعنى التوجه ولم يوجد في كلامهم أي لم يوجد في كلامهم استعمال التوجيه في معنى التوجه والنبوة المذكورة مدفوعة بأنه لا بعد في تسميتها صراطاً مستقيماً باعتبار أن مستقبلهما لا يضل كسالك الطريق المستقيم قيل وفي قوله: ﴿يهدي من يشاء﴾ [البقرة: ١٤٢] إشارة إلى أن جهة من الجهات أو مكاناً من الأمكنة لا يخص بكونها قبلة لخاصية ذاتية تمنع إقامة غيرها مقامها بل إنما هو بالأمر فالتحويل والتبديل إذا يكونا تابعين للحكمة والمصلحة أقول قول صاحب الكشاف وهو ما توجبه الحكمة على أصل الاعتزال وهو أن رعاية الأصلح للعبد واجبة على الله عندهم ولذا عدل المص عن هذه العبارة إلى قوله وهو ما ترتضيه الحكمة وتقتضيه المصلحة والبحث عن مرجع الضمير في كلام المص جار بعينه حسبما جرى على كلام الكشاف وكذا عدل عن لفظ التوجيه إلى التوجه حيث قال من التوجه إلى بيت المقدس تارة والكعبة أخرى لئلا يرد عليه ما يرد على عبارة الكشاف.

---

(١) قوله بكونه قبلة إشارة إلى أن مراد المص بقوله لا يخنص به تعالى مكان لا يختص بالقبلة ولا يأمره تعالى بالتوجه إليها مكان دون مكان.

المنكرين لتغيير القبلة إنما أنكروه لحرمانهم عن تلك الهداية والمُنية وبهذا يظهر ارتباطه بما قبله كمال الظهور معنى ما ترتضيه ما توجبه الحكمة إذ الارتضاء لازم للاقتضاء فقوله وتقتضيه عطف تفسير له.

قوله: (من التوجه إلى بيت المقدس تارة والكعبة أخرى) والقرينة على ذلك كون الكلام مسوقاً لذلك وإلا فما تقتضيه الحكمة أكثر من أن يحصى قيل قوله ﴿لله المشرق والمغرب﴾ [البقرة: ١٤٢] إشارة إلى ما صحح التولية وقوله تعالى ﴿يهدي من يشاء﴾ [البقرة: ١٤٢] الآية بدل اشتمال منه إشارة إلى مرجحها كأنه قيل إن التولية المذكورة هداية يخص الله بها من يشاء من عباده أي يختار وهذا معنى ما وقع في الطيبي أن قوله ﴿لله المشرق والمغرب﴾ توطئة للجواب والجواب قوله تعالى: ﴿يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾ [البقرة: ١٤٢] انتهى وتحقق شرط بدل الاشتمال في قوله ﴿يهدي﴾ الآية منظور فيه مع عدم الضمير وقول الطيبي توطئة الجواب لا يقتضي كونه بدلاً بل هو جملة مستأنفة مسوقة للجواب عنه ولا يبعد كونه حالاً من الضمير المستكن في الظرف.

قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾﴾

قوله: (إشارة إلى مفهوم الآية المتقدمة) وصيغة البعد لكون المفهوم معدوماً بعيداً

قوله: إشارة إلى مفهوم الآية المتقدمة وفي التعبير بلفظ المفهوم دفع لما عسى يقال معنى الآية المتقدمة ليس جعل المخاطبين خاصة مهديين إلى صراط مستقيم بل معناها جعل من يشا الله مطلقاً مهدياً إليه غايته أنه يدخل فيه هؤلاء المخاطبون وجه الدفع أن الكلام مسوق في تحويل قبلة المخاطبين الموجودين وقت الخطاب وهدايتهم إلى الصراط المستقيم الذي هو توجيههم إلى احدى القبلتين وأخذ معنى الخصوص من لفظ العموم هنا إنما هو بطريق المفهوم لا بالمنطوق قال صاحب الكشاف في تفسيره ومثل ذلك الجعل العجب جعلناكم قال شراح الكشاف يعني أن اسم الإشارة ليس المشار إليه سابق بل إشارة إلى الجعل المدلول عليه بجعلناكم وجيء بلفظ ذلك الدال على البعد تفخيماً والكاف منصوب المحل وتقديره ﴿جعلناكم أمة وسطاً﴾ [البقرة: ١٤٣] جعلاً مثل ذلك الجعل العجيب الذي تشاهدونه والكاف في الحقيقة مقحم فالمعنى جعلناكم ذلك الجعل ومعنى العجب في الجعل مستفاد من معنى البعد المستفاد من لفظ ذلك أقول الوجه أن لا يكون الكاف مقحماً بل يكون بمعنى المثل الذي يراد به الوصف والمعنى وجعلناكم جعلاً هو على ذلك الوصف المشاهد وما في الكشاف من عود معنى اسم الإشارة إلى ما بعده أبلغ من جعله إشارة إلى ما قبله كما فعله المص رحمه الله لما في ذلك من تعظيم الفعل وتفخيم الحكمة هذا ما قالوا في تقرير هذا المقام أقول وفي جعل الإشارة إلى ما قبله تفخيم لشأن الفعل الذي هو تحويل القبلة وتعظيم الحكمة فيه أيضاً لأن الفخامة تستفاد من لفظ ذلك سواء صرفت الإشارة إلى ما بعد ذلك أو إلى ما قبله وقال بعض من شراح الكشاف وكنا نقول وقت سماع هذا الكتاب ذلك إشارة إلى

لكن لكونه معلوماً متيقناً كالمحسوس استعير له اسم الإشارة ويتوسل بصيغة البعد إلى علو منزلة المشار إليه فإن كل عال بعيد الوصول إليه لعلوه فح المشبه به أحد الأمرين أو كلاهما بتأويل ما ذكر فلفظة أو لمنع الخلو.

قوله: (**أي كما جعلناكم مهديين إلى الصراط المستقيم**) ما مصدرية إذ المشبه به الجعل وفيه تنبيه على أن كذلك مفعول مطلق للتشبيه أي مثل الجعل المذكور جعلناكم كما قيل والأظهر إنه منصوب محلاً على أنه نعت لمصدر محذوف أي جعلاً مثل الجعل المذكور جعلناكم والتقديم إما للاهتمام أو للحصر.

قوله: (**أو جعلنا قبلتكم أفضل القبل**) وهي الكعبة أفضل القبل بالإضافة إلى ذاته في قوله ﴿وطهر بيتي﴾ [الحج: ٢٦] وفهم أفضلية قبلتنا غني عن البيان فلا إشكال بأنه لا يفهم منه كون قبلتهم أفضل القبل والناسخ لا يلزم أن يكون خيراً من المنسوخ فإن هذا الإشكال بعد الوقوف على أن المراد الكعبة مما لا وجه له وأما القول بأنه على التفسيرين يرد أن الجعل المشبه به غير مختص بهذه الأمة لأن مؤمني الأمم السابقة كانوا أيضاً مهديين إلى صراط مستقيم وكان قبلة بعضهم أفضل القبل أيضاً والجعل المشبه مختص بهم فلا يحسن التشبيه فمدفوع بأن المراد بكون قبلتهم أفضل القبل أفضلها بالنسبة إلى قبلة اليهود والنصارى وهي جهة المغرب والمشرق وقد عرفت أفضلية الكعبة منهما والقرينة على ذلك كون الكلام لردهم ألا يرى أن قوله تعالى: ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب﴾ [البقرة: ١٧٧] رد لهم في قولهم البر هو التوجه إلى قبلتهم فرد الله تعالى وقال ليس البر ما أنتم عليه فإنه منسوخ ولكن البر ما بينته واتبعه المؤمنون كذا قاله المص هناك وأشار هنا إجمالاً إلى ذلك فالإشكال عليه غفلة أو تغافل عما فهم من تلك الآية على أنه قد عرفت أن مراد المص بقوله كما جعلنا قبلتكم أفضل القبل هي أفضلها في الواقع بالنسبة إلى قبلة الطائفتين لا لكونها منسوخة مع أنه لا يبعد أن يكون المراد بكون الناسخ أفضل من المنسوخ حين كون العمل بالناسخ والمنع عن العمل بالمنسوخ وإن كان مثله في الأحقية في وقته وإن الجعل المشبه به مختص بهذه الأمة فإن كونهم مهديين إلى صراط مستقيم

التحويل فقال الأستاذ لا بل إشارة إلى الجعل الذي اشتمل عليه قوله: ﴿جعلناكم أمة﴾ [البقرة: ١٤٣] أي جعلناكم أمة وسطاً مثل هذا الجعل العجيب ثم قال ويرد عليه أن تشبيه الشيء بنفسه لكنا نقول بالفارسية همجنين كرديم مي كنيم واين أشار تست باين فعل وكأنه لا تشبيه فيه بنفسه وسيرد عليك أمثال هذا المعنى أقول ليس فيه ما يوهم أنه تشبيه الشيء بنفسه حتى يقال كأنه بل يستعمل مثل هذا في تشبيه فعله الآخر بفعله هذا لأن معنى قول العجم في مقام التمدح همجنين مي كنيم هر كاري كه ما مي كنيم آنرا همجنين مي كنيم يعني جميع كارهاي مادرنيكي همجنين است نا آن كه نيكي همان درهمين كار باشد على أنه ليس في كلام الكشاف هنا ما يدل على أن ذلك إشارة إلى ما بعده بل الأظهر أن يراد بالجعل في قوله ومثل ذلك الجعل العجيب تحويل القبلة المدلول عليه بما قبله.

أشد وأقوى من مؤمني الأمم السالفة لأن الدين الحق مشترك بين الأديان الحقة اشتراكاً معنوياً متفاوت قوة وضعفاً[١] وناهيك قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة﴾ [آل عمران: ١١٠] الآية فكما أن الجعل المشبه مختص بنا كذلك الجعل المشبه به مختص بنا أيضاً فيحسن التشبيه بأحسن التشبيهات وقوله وكان قبلة بعضهم أفضل القبل جوابه أن قبلة بعضهم إن كان المراد به الكعبة فلا يضرنا إذ المراد الأفضلية بالنسبة إلى الطائفتين كما عرفت وإن كان المراد بها غيرها فلاءم الأفضلية وإذا بان حسن مسلك المص[٢] بما ذكر من التحقيق بأنوار التوفيق فينبغي أن يقال:

إذا قالت حزام فصدقوها فإن القول ما قالت حزام

قوله: (أي خياراً) جمع خير خلاف الشر وهو المراد هنا وأما الخيار الذي هو اسم من الاختيار فلا يناسب هنا قيل وأما الخيار لنوع من القثاء فمولد الظاهر كما في الكشاف أن الوسط يكون بمعنى الخير مطلقاً كما قالوا خير الأمور أوساطها فإن التوسط في الاعتقاد وفي الأخلاق وفي الأعمال خير وإنما قيل للخيار وسط لأن الأطراف يسارع إليه الفساد والوسط محمية في الأغلب وهذا في المحسوسات وكذا الحال في المعقولات والعمليات.

قوله: (أو عدولاً مزكين بالعلم والعمل) قاله الجوهري والأخفش والخليل وقطرب وروى القفال عن الثوري عن أبي سعيد الخدري عن النبي عليه السلام أمة وسطاً أي عدلاً ويؤيده قوله عليه السلام خير الأمور أوساطها أي أعدلها كذا قيل والكلام محمول على الأكثر الأغلب قال قدس سره في شرح المواقف إن الإفراط المذموم إنما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فإن هذا القوة أعني النظرية كلما كانت أشد وأقوى كانت أفضل وأعلى انتهى ولا خفاء في دلالته على ما ذكرناه فعلم أن الأوسط قد يكون دون الإفراط وإنما قيل للعدل وسط لأنه كميزان لا يميل إلى أحد الطرفين والمعنيان متحدان بالذات

قوله: أي خياراً أو عدولاً فسر معنى الوسط على كل من محتمل معناه فإنه إما من الواسطة التي هي المختار من الجواهر في نظم العقد قال الجوهري واسطة القلادة الجوهر الذي في وسطها وهو أجودها يقال فلان وسيط في قومه إذا كان أوسطهم نسباً وأرفعهم محلاً قال الشاعر:

كأني لم أكن فيهم وسيطاً ولم تك نسبتي في آل عمرو

أو من الوساطة بمعنى الاستواء والاعتدال قال الجوهري الوسط من كل شيء أعدله واستشهد عليه بقوله تعالى: ﴿وجعلناكم أمة وسطاً﴾ [البقرة: ١٤٣] وقال أي عدلاً وفي الكشاف أمة وسطاً خياراً وهي صفة بالاسم الذي هو وسط الشيء ولذلك استوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث وقيل للخيار وسط لأن الأطراف تتسارع إليها الخلل والأعوار والأوساط محمية محوطة.

---

(١) وفي شرح المنار لابن ملك الدين مقول على الأديان الحقة بالاشتراك المعنوي بالتشكيك لأن بعض الأديان أشد من بعض كيفية وكمية.

(٢) وفي اختيار المص لطف عجيب حيث جعل كونهم مهديين وجعله مشبهاً به وهو الوسط بن الإفراط والتفريط كما أن الجعل المشبه كذلك.

مختلفان بالاعتبار فإن الأمة خير لكونهم آمرين بالمعروف والناهين عن المنكر كما نطق به قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ [آل عمران: ١١٠] الآية وعدل من حيث إنهم مزكون بالعلم والعمل فقوله[١] مزكين بفتح الكاف المشددة صفة كاشفة لها بمنزلة التفسير لها وإنما أخره مع أنه مناسب لكونهم شهداء لأن الخيار موافق لقوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة﴾ [آل عمران: ١١٠] الآية مع أنهما متحدان أو متلازمان والمراد بالعلم القوة النظرية وبالعمل القوة العملية فمن استكملها فقد صار حكيماً وأوتي خيراً كثيراً ومن اتصف بأحدهما دون الآخر فقد خسر خسراناً مبيناً وفي اختيار مزكين على الموصوفين بهما رعاية لكونهم من أرباب الشهادة وأهليتهم لها ثم هذا الوصف غير متحقق في جميع الأمة فهو من قبيل وصف الكل بصفة بعضهم وكذا الشهادة لمن جمع هذين الوصفين والمزكي من التزكية بمعنى باك كردانيدن ومنه قوله تعالى ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾ [التوبة: ١٠٣] لا من التزكية بمعنى ستودن خويشتن را إذ العدالة إنما تحصل بالمعنى الأول وأما المعنى الثاني فينا في العدالة لأن مدح نفسه بدون داع شرعي مذموم منهي قال تعالى: ﴿فلا تزكوا أنفسكم﴾ [النجم: ٣٢] الآية[٢] بل مدح الغير أيضاً ليس بممدوح ما لم يتحقق داع مقتضى له فظهر أن التزكية لا تختص بتزكية الشخص نفسه.

قوله: (وهو في الأصل اسم المكان الذي يستوي إليه المساحة من الجوانب) وهو أي الوسط في الأصل أي في أصل اللغة يستوي إليه المساحة من الجوانب أي من كل جانب من الجوانب الأربعة كمركز الدائرة وأما الوسط بسكون السين فبمعنى بين يصدق على ما يصدق عليه الوسط بفتح السين وغيره مما بين الشيئين فهو أعم منه مطلقاً.

قوله: اسم المكان الذي يستوي إليه المساحة من الجوانب كمركز الدائرة فإنه اسم لما يتهيأ إليه الخطوط المتساوية من جانب الدائرة وهذا مكان معين ولذا يقال جلست في وسط المسجد بالتحريك ولا يقال جلست وسطه وأما الوسط بالسكون فمبهم أي موضع كان في داخل الدائرة ولذا يقال لست وسط الدار بحذف لفظة في وسبب نصب الفعل المبهم من المكان دون المبين منه هو دلالته التزاماً على المبهم منه دون المعين فإن الفعل لا بد أن يقع في مكان ما فلما كان للفعل دلالة التزاماً على مطلق المكان لا بعينه استغنى بذلك الارتباط المعنوي في تعلقه بمفعوله من راط خارجي وواسطة من حروف الإفضاء وأما نصب الفعل المبهم الزمان ومعينه بلا واسطة حرف فلكون الزمان جزء من ملوله فلقوة دلالته على الزمان مبهماً كان أو معيناً لم يحتج في وصوله إليه إلى رابط لفظي من الحروف المفيضة لمعاني الأفعال إلى الأسماء ولذا تراهم قالوا رأيته اليوم ورأيته يوماً.

---

(١) جمع مزكى كمصطفين.

(٢) وبهذا ظهر ضعف ما قيل ولأنه لا يستعمل إلا في تزكية الشخص نفسه قال الله تعالى: **﴿فلا تزكوا أنفسكم﴾** الآية انتهى إذ الآية لا تقتضي ذلك غاية. إن تزكية النفس أشد شناعة من تزكية غيره وقد ورد في الحديث ذم تزكية الغير ومدحه.

قوله: **(ثم استعير للخصال المحمودة لوقوعها بين طرفي إفراط وتفريط)** لأنها وسط معنوي لوقوعها بين طرفي إفراط وتفريط فيكون تشبيهاً للمعقول بالمحسوس والجامع مطلق الوقوع بين الأمرين وإن كان المشبه واقعاً بين الأمور والتعبير بقوله بين طرفي مع أنه ملائم للوسط بسكون السين لما عرفت أنه أخص مطلقاً منه.

قوله: **(كالجود بين الإسراف والبخل)** كالجود مثال للخصلة الحميدة من الأخلاق وطرفه الإفراط الإسراف وتفريطه البخل وهذا للقوة الشهوانية البهيمية.

قوله: **(والشجاعة بين التهور والجبن)** هي الفضيلة من القوة الغضبية البهيمية وطرفها الإفراط التهور والتفريط فيها الجبن والفضيلة للقوة العقلية الملكية هي الحكمة وإفراطها الجربزة وتفريطها البلاهة ولو تعرض لها لكان أتم بياناً وإن كان غرضه التمثيل لا الاستيعاب إذ القوة العقلية العملية أشرف القوى ولها مدخل في كون الأمة وسطا بل لو تصدى لبيان التوحيد المتوسط بين التعطيل والتشريك والقول بالكسب المتوسط بين الجبر المحض والقدر لكان أحسن سبكاً وأعم نفعاً ولا شك في عموم الخصال لها كما أشار إلى ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ [النحل: ٩٠].

قوله: **(ثم أطلق على المتصف بها مستوياً فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث)** ثم أطلق أي مجازاً بعلاقة الحالية والمحلية ولذا قال ثم أطلق ولم يقل ثم استعير وإنما استوى فيه الواحد وغيره لأنه بحسب الأصل جامد اسم للمكان فلا تعتبر المطابقة وقد تستعمل جمعاً مثل قوله عليه السلام خير الأمور أوساطها.

قوله: **(كسائر الأسماء التي يوصف بها)** أي كسائر الأسماء التي طرفيه معنى الوصفية ووصف بها يستوي فيه الواحد الخ بشرط أن يفهم منها معنى الوصفية بلا ذكر الموصوف وأما رعاية المطابقة في نحو زيد هذا والزيدان هذان والزيدون هؤلاء فلأن انفهام معنى الصفة منها موقوف على ذكر الموصوف فلا يرد النقض بها.

قوله: ثم اطلق على المتصف بها أي بتلك الخصال المحمودة كما هو كذلك ههنا فإن المراد بالوسط هنا خيار الناس وهم أمة محمد ﷺ والحاصل أن وسطاً اسم للمكان المذكور ثم استعير للخصال الحميدة تشبيهاً لها بذلك المكان والجامع كون كل منهما واقعاً في البين فقوله لوقوعها بين طرفي افراط وتفريط بيان لوجه التشبيه الذي بناء الاستعارة عليه ثم اطلق للمتصف بتلك الخصال فكان هذا الاطلاق في المرتبة الثالثة تجوزاً عن المجاز.

قوله: مستوياً فيه الواحد والجمع فإن أمة وهي جماعة قد وصفت هنا بوسطاً وهو مفرد ولم يراع مطابقته لموصوفه حيث لم يقل أوساطاً لكون وسطاً مستعملاً اسماً فهو من قبيل الوصف بالاسم لا بالصفة على ما قال صاحب الكشاف وهي صفة بالاسم الذي هو وسط الشيء أي وصف بالاسم ولذلك استوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث وقد اجتمع في استعماله ههنا استواء الواحد والجمع والمذكر والمؤنث لم يجمع مع كون موصوفه مجموع المعنى ولم يدخله التاء مع أن موصوفه بناء التأنيث.

قوله: **(واستدل به على أن الإجماع حجة)** أي هذه الآية مما استدل به على أن الإجماع وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم في عصر على حكم شرعي حجة شرعية يستدل بها على حكم شرعي والأصح أنه لا بدّ له من مستند من القرآن أو الحديث أو القياس وتفصيله في فن الأصول.

قوله: **(إذ لو كان فيما اتفقوا عليه باطل لانثلمت به عدالتهم)** أي اختلت عدالتهم مع أن الله تعالى أخبر بعدالتهم وقبول شهادتهم ولا يمكن أن يكون ذلك بالنسبة إلى كل فرد فرد بل إلى كل جماعة فيراد جماعة يتحقق الإجماع بها وانثلمت بمعنى اختلت من الثلم بمعنى الخلل.

قوله: **(علة للجعل)** أي علة تحصيلية وأفعال الله تعالى وإن لم تكن معللة بالاغراض لكنها مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى فاللام هنا مستعارة لها وقد يعبر عنها بلام العاقبة والمعنى ﴿جعلناكم أمة وسطاً﴾ [البقرة: ١٤٣] وعاقبة جعلنا إياكم وسطاً كونكم شهداء على سائر الناس من معاصريكم وعلى الذين قبلكم وبعدكم وهذا مراد من قال وهي غاية مترتبة على الجعل المذكور.

قوله: **(أي لتعلموا بالتأمل فيما نصب لكم من الحجج وأنزل عليكم من الكتاب)** نبه به على أن الشهادة مسبوقة بالعلم ولا يكفي مجرد العدالة والعلم بذلك يتوقف على القدرة على التأمل والتفكر أي جعلناكم أي خلقناكم أو صيرناكم أمة متصفة بالعدالة المتألفة من الخصال المحمودة التي هي الحكمة والعفة والشجاعة وبذلك كنتم مستعدين على الوقوف على الحقائق المودعة في الفرقان الحميد المبين وأحوال الأمم الخالية والآتية أجمعين وعلى الدقائق المركوزة في الآيات الآفاقية والأنفسية فتعلمون بذلك وتشهدون به على الناس أجمعين فقوله تعالى: ﴿لتكونوا شهداء﴾ [البقرة: ١٤٣] يدل على لتعلموا بالتأمل اقتضاء لهذا قال المص أي لتعلموا أو جعله علة للجعل قوله بالتأمل فيما نصب لكم من

قوله: لانثلمت أي انكسرت من قولهم في السيف ثلم وفي الإناء إذ انكسر من شفته أو اختلت من الثلمة وهي الخلل وجه الاستدلال بالآية على ذلك هو صدور الاتفاق عن قوم عدول لا يتصور تواطؤهم على الكذب لما قال الله تعالى في حقهم ﴿أمة وسطا﴾ أي عدولاً مزكين قد عدلهم الله تعالى وزكاهم في كلامه المجيد وأي تعديل يساوي تعديل الله ويدانيه.

قوله: علة للجعل أي للعجل في قوله عز وجل: ﴿وجعلناكم أمة وسطاً﴾ [البقرة: ١٤٣] أي جعلناكم عدولاً من أهل الشهادة لتشهدوا يوم القيامة على الناس ولما لم تكن الشهادة إلا بعد العلم المشهود به الذي هو تبليغ الأنبياء رسالات الله إلى الأمم بحيث لم يبق لهم عذر في ذلك قدر رحمه الله ما يتوقف عليه شهادتهم هذه وقال أي لتعلموا بالتأمل إلى آخره فتشهدون بذلك فهذا كقولك أمرت بأن تصلي أي أمرت بأن تتوضأ فتصلي لأن ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قوله فتشهدون بذلك كان الأولى أن يقول فتشهدوا لأنه معطوف على لتعلموا اللهم إلا أن يصار إلى الحذف والتقدير أي فأنتم تشهدون بذلك أو فحينئذٍ تشهدون.

الحجج الخ أي الحجج العقلية المنصوبة من الآيات الآفاقية والأنفسية والتعرض لما نصب من الآيات العقلية لأنها لها مدخل في تلك الشهادة من جهة أن ثبوت الكتاب وعلمه بأنه كلام الله إنما يتم بالنظر في الحجج العقلية وإلا فالشهادة المذكورة تتم بالعلم بما أنزل على الرسول عليه السلام وعن هذا قال فيقولون علمنا ذلك بإخبار الله تعالى الخ ولم يتعرضوا للآيات العقلية.

قوله: (أنه تعالى ما بخل على أحد وما ظلم بل أوضح السبل وأرسل الرسل فبلغوا ونصحوا) أنه تعالى مفعول لتعلموا وأرسل الرسل أي الأنبياء عطف تفسير لأوضح السبل كأنه قيل وأوضح السبل بإرسال الرسل والأنبياء سواء كان لهم كتاب أو لا وسواء كان لهم شرع جديد أو لا فالرسل بالمعنى الأعم المرادف للأنبياء فبلغوا أي جميع ما أمروا بتبليغهم ونصحوا لهم بقبول ما أنزل إليهم بالوحي المتلو وغير المتلو.

قوله: (ولكن الذين كفروا حملهم الشقاء على اتباع الشهوات والإعراض عن الآيات) فيدخل المنافقون دخولاً أولياً استدراك باعتبار لازمه أي ولكن الكافرين لم يقبلوه لأنهم حملهم الشقاء باقترافهم السيئات وانهماكهم في اللذات على اتباع الشهوات أي على دوام اتباع الشهوات ودوام الاعراض عن الآيات لأن الشقاء هو اتباع الشهوات فيلزم حمل الشيء على نفسه ولا يخفى فساده.

قوله: (فتشهدون بذلك) إشارة إلى المشهود به لم يذكر في النظم لظهوره ولدلالة السوق عليه إذ الشهادة في يوم التناد لا تكون إلا بذلك.

قوله: (على معاصريكم وعلى الذين من قبلكم وبعدكم) من الكفرة الذين يجحدون برسالة نبينا عليه السلام وعلى الذين قبلكم من أشقياء الأمم الماضية وبعدكم من الكفار الذين لا يوجد في عصرهم مؤمن يكون أهلاً للشهادة ولا بدّ من هذا التأويل وإلا فلا حاجة إليه.

قوله: (روي) غرضه بيان أن المراد الشهادة في يوم القيامة لا الشهادة في الدنيا كما قيل ﴿لتكونوا شهداء على الناس﴾ في الدنيا فيما لا تقبل الشهادة فيه إلا من العدول والأخيار إذ فيه نظر أما أولاً فلأن الحال على هذا المنوال في الأمم الخالية فلا يظهر وجه التخصيص وأما ثانياً فلأنهم يشهدون للناس أيضاً فلا يظهر وجه تخصيص الشهادة بالشهادة على الناس وأما ثالثاً فلأنه لا يبقى الناس على عمومه وأما رابعاً فلأنه لا شهادة للرسول عليه السلام في الدنيا على أمته.

قوله: (أن الأمم يوم القيامة يجحدون تبليغ الأنبياء فيطالبهم الله ببينة التبليغ وهو أعلم بهم) أن الأمم أي أمم الدعوة سواء كانت من معاصري المسلمين أو قبلهم من الأمم الماضية أو بعدهم من الكفرة على ما اختاره المص.

قوله: (إقامة للحجة على المنكرين فيؤتى بأمة محمد ﷺ فيشهدون فتقول الأمم من

قوله: فيؤتى بمحمد ﷺ فيسأل عن حال أمته ويشهد بعدالتهم وفي الكشاف فيؤتى بمحمد

أين عرفتم فيقولون علمنا ذلك بإخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤتى بمحمد ﷺ فيسأل عن حال أمته فيشهد بعدالتهم) إقامة للحجة بيان للحكمة قوله فيشهدون أي فيشهدون بالتبليغ قوله علمنا ذلك الخ وهذا لا ينتظم المعاصرين فإن علمهم بأحوالهم بالمشاهدة والعيان في كتابه أي في القرآن الناطق أو الدال على تبليغ الأنبياء أو على كل شيء من أمور الدين فيدخل فيه التبليغ دخولاً أولياً على لسان نبيه الصادق وعلم صدقه بالبراهين الساطعة العقلية ولذا تعرض فيما مر الحجج العقلية تنبيهاً على مدخليتها في كونهم شهداء فيؤتى بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم والتعبير باسم علمه مع أن الظاهر التعبير بصيغة التكلم تنبيهاً على أن إتيانه لكونه رسولاً قال تعالى ﴿ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾ [البقرة: ١٤٣] ولفظ محمد دال على الرسالة لشهرته به ولم يعبر بالرسول هضماً لنفسه فيسأل والسائل هو الملك كما هو الظاهر وهذا ملحوظ فيما سلف أي فيؤتى بأمة محمد فيسألون عن تبليغ الأنبياء فيشهد بعدالتهم ولم يقل بخيريتهم لأن مآلها العدالة كما مرّ بيانه.

قوله: (وهذه الشهادة وإن كانت لهم لكن لما كان الرسول عليه السلام كالرقيب

ﷺ فيسأل عن حال أمته ويشهد بعدالتهم وهو قوله ﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً﴾ [النساء: ٤١] ذكر صاحب الكشاف هناك أن شهيد كل أمة نبيهم وجئنا بك على هؤلاء المكذبين بكسر الذال شهيداً وظاهر أنه لا مدخل لأمته عليه الصلاة والسلام في ذلك فكيف يقول وذلك قوله الخ وأجاب بعضهم أن ذلك التفسير لا ينافي أن تكون شهادة الرسول على هؤلاء المكذبين شهادة لأنبيائهم بوسط وهذه الآية وهي قوله تعالى ﴿لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾ [البقرة: ١٤٣] تدل على الوسط لأن شهادته عليه الصلاة والسلام بعدالة من شهد عليهم بما انكروا من التبليغ أعني أمة محمد ﷺ متضمنة لشهادته على هؤلاء المنكرين بالتبليغ والشهادة بعدالة من شهد عليهم شهادة لأنبيائهم بتبليغهم الأحكام إليهم فشهادته ﷺ على الأمم المكذبين شهادة لأنبيائهم بالواسطة لأن تصديق الشاهد في شهادته وتعديله فيها شهادة بما شهد ذلك الشاهد به فيوافق معنى تلك الآية لهذه الآية بهذا التأويل ومن ههنا قال بعض من شراح الكشاف فإن قيل ما ذكره صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً﴾ [النساء: ٤١] من أن شهيد كل أمة نبيهم وهؤلاء إشارة إلى الذين كذبوا الأنبياء لا يطابق القصة ولا يوافق ما ذكره في هذه الآية قلنا يطابقها من جهة أن يجعل شهادته على الأمة المكذبين هي شهادته بعدالة من شهد عليهم بما انكروا من التبليغ وهم أمة محمد ﷺ فصح بهذا التوجيه تنظيره بقوله ﴿فكيف إذا جئنا﴾ [النساء: ٤١] الآية لأن مآل معنى الآيتين إلى شيء واحد وهو أن محمداً ﷺ شاهد بصدق شهادتهم ذلك وشهادتهم على الناس إنما هي للأنبياء وكذا شهادته عليه الصلاة والسلام لهم وهذه الشهادة مستفادة أيضاً من تلك الشهادة القائلة: ﴿فكيف إذا جئنا﴾ [النساء: ٤١] الآية من حيث إن شهادة محمد ﷺ على هؤلاء المكذبين إنما هي للأنبياء عليهم السلام قال حين انكروا التبليغ أن هؤلاء الأنبياء قد بلغوا إليهم ما أمروا بتبليغه غير أنه لم يتعرض في تلك الآية لشهادة أمة محمد ﷺ كما تعرض لها في هذه الآية.

قوله: وهذه الشهادة وإن كانت لهم يريد وجه استعمال اللفظ الدال حين كونه صلة للشهادة

المهيمن على أمته عدي بعلى) استئناف جواب لسؤال مقدر نشأ من قوله فيشهد بعدالتهم وبأهليتهم للشهادة كالرقيب أي الحافظ المهيمن مفيعل من الأمن قلبت همزته هاء بمعنى الرقيب الحافظ والرقيب فعيل بمعنى الفاعل أي الراقب أو بمعنى المفاعل أي المراقب أو المفتعل أي المرتقب كالرفيع عدي بعلى فتعدية الشهادة بعلى إنما تدل على المضرة لو لم يعتبر تضمنه معنى المهيمن أو المشاكلة وهنا اعتبر ذلك فعدي بعلى فلا تدل على المضرة وإنما اعتبر ذلك لأنه يشعر بأنه عليه السلام مراقب لأحوال أمته ومطلع عليها سواء كان ممن حضر في وقته المنيف أو لا والحمل على المشاكلة وإن أمكن لكن يفوت تلك النكتة الرشيقة.

قوله: (وقدمت الصلة[1] للدلالة على اختصاصهم بكون الرسول عليه السلام شهيداً عليهم) أي الظرف للدلالة أي دلالة ظنية إذ التقديم لا يفيد التخصيص كلياً بل يفيده غالباً يكون الرسول الباء داخلة على المقصور وهذا الحديث رواه البخاري والترمذي.

قوله: (أي الجهة التي كنت عليها) أي على استقبالها أشار إليها المص بقوله يصلي إليها بمكة وإنما خص الخطاب للنبي عليه السلام للإشارة إلى أن مضمون الكلام من الأسرار الحقيقية مما يخص معرفته به عليه السلام والموصول مفعول ثانٍ للجعل لأنه بمعنى صيركما في الكشاف أو المفعول الأول له اختاره أبو حيان لأن التصيير النقل من

على المضرة في المنفعة حيث قال عز وجل ﴿عليكم شهيداً﴾ [البقرة: ١٤٣] في مقام لكم شهيداً وحاصل التوجيه أن الشهيد لتضمنه معنى الرقيب عدى تعديته المعنى ويكون الرسول عليكم مراقباً شاهداً لكم.

قوله: وقدمت الصلة للدلالة على اختصاصهم بكون الرسول عليهم شهيداً ويرد عليه أنه ﷺ شاهد أيضاً على الأنبياء بالتبليغ والجواب أن شهادته للأنبياء إنما هي في ضمن شهادته لأمته على ما ذكر وجهه فلا يضر ذلك في معنى التخصيص لأن شهادته للأنبياء داخلة في المقصود الذي هو شهادته عليه الصلاة والسلام لأمته.

قوله: أي الجهة التي كنت عليها يريد أن التي مفعول ثانٍ لجعلنا على حذف الجهة التي هي موصوفة بموصول مذكور وحذفت الجهة لدلالة القبلة عليه وأقيم الموصول وهي التي مقامها وأعرب بإعرابها فالتي ليست صفة للقبلة وعلى هذا المراد بالتي الكعبة أي وما جعلنا القبلة الكعبة التي كنت مستقبلاً في صلاتك عليها قبل التحول إلى بيت المقدس إلا لنعلم الآية وهذا الجعل إنما هو بعد أمره عليه الصلاة والسلام بالتحويل إلى الصخرة لتألف اليهود فيكون المراد به الجعل الناسخ للتحويل إلى بيت المقدس أي إنما جعلنا القبلة الكعبة بعد ما جعلناها بيت المقدس لنعلم الآية فإن الأمر بالتوجه إلى الكعبة ثانياً قد نسخ التحويل إلى بيت المقدس.

---

(١) ويحتمل أن يكون التقديم لرعاية الفاصلة ثم هذا الحصر من قبيل حصر الصفة على الموصوف أي مفهوم الكون مشهوداً عليه الرسول عليه السلام مقصور عليكم لا يتخطى إلى سائر الأمم فلا ينافي شهادته عليه السلام لرسل الأمم بالتبليغ على أن المراد هنا تزكية فلا ينافيه شهادته التبليغ.

حال إلى حال فالمناسب للحالة الأولى هو المفعول الأول والملتبس بالحالة الثانية هو المفعول الثاني فيكون مثل جعل الفضة خاتماً والموصول بمنزلة الفضة والقبلة بمنزلة الخاتم فح النكتة في تقديم المفعول الثاني الاهتمام بها لكن هذا ليس بكلي بل كثيراً ما يكون من قبيل ضيق فم البئر كقوله تعالى: ﴿هو الذي جعل الشمس ضياء﴾ [يونس: ٥] الآية ونظائره كثيرة على أن الجهة التي كان الرسول عليه السلام يحتمل أن تكون كعبة وأن تكون بيت المقدس فلا يتم ما ذكره على كلا التقديرين وبعضهم رجح ما في الكشاف وقال نظر الكشاف أدق لأن القبلة عبارة عن الجهة التي يستقبل إليها في الصلاة وهي كلي والجهة التي كنت عليها جزئي من جزئياتها فالجعل المذكور من باب تصيير الكلي جزئياً ولا شك أن الكلي يصير جزئياً دون العكس ولا يخفى ضعفه لأنه إن أراد المفهوم فكل واحد منهما كلي لأن الجهة التي كنت عليها تصدق على الجهة التي يستقبل إليها في الصلاة وعلى غيرها من الجهات كما أن مفهوم القبلة كذلك فيكون بينهما عموم من وجه وإن أراد أن المراد بهما في الخارج فليس بشيء منهما كلياً بل هما متحدان في الخارج متغايران في المفهوم كما هو شأن الحمل بالمواطأة ومفعولا صير مبتدأ وخبر في الأصل فالاحتمالان جائزان هنا بالقاعدة التي مهدها النحرير في المطول في بحث وأما تعريف المسند فلإفادة السامع حكماً وللإشارة إلى جواز الأمرين لم يتعرض له المص ولقد أجاد وأصاب بلا ارتياب لكن جواز الأمرين بالاعتبارين.

قوله: (وهي الكعبة فإنه عليه السلام كان يصلي إليها بمكة ثم لما هاجر أمر بالصلاة إلى الصخرة تألفاً لليهود) قدمها لأنه الأصح فإنه عليه السلام يصلي إليها بمكة لكن لا يدري أنه بالكتاب أو بالسنة كذا في التوضيح قوله أمر بالصلاة إلى الصخرة وليس هذا بالقرآن كذا في التوضيح أيضاً وجه الأول وهو أنه لا يدري أنه بالكتاب هو أنه يجوز أن يكون ثابتاً بالكتاب أي بوحي متلو نسخ تلاوته دون حكمه لكن هذا الاحتمال جار في الأمر بالصلاة إلى الصخرة لجواز أن يكون ثابتاً بوحي متلو نسخ تلاوته دون حكمه كذا في التلويح وحواشيه والمراد بالصخرة هي التي في بيت المقدس منها يصعد الملائكة إلى السماء ومنها صعد النبي عليه السلام إلى السماء ليلة المعراج ومنها انقسمت المياه على الأرض.

قوله: (أو الصخرة لقول ابن عباس رضي الله عنهما كانت قبلته بمكة بيت المقدس

قوله: لقول ابن عباس رضي الله عنه كانت قبلته بمكة بيت المقدس هذا تصحيح الاستعمال كان المتمحض للمضي على كون المراد بالتي الصخرة محتجاً بقول ابن عباس ولا احتياج إلى ذلك التوجيه على الأول إذ معنى المضي على ذلك ظاهر ولذلك لم يذكر في ذلك رواية أحد من الصحابة للاستشهاد عليه فالمخبر به على هذا هو الجعل المنسوخ بالأمر بالتحويل إلى الكعبة فقول ابن عباس يدل على أن القبلة الأصلية هي بيت المقدس لأنه عليه الصلاة والسلام كان يتوجه إليه غير أنه كان يجعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس والمدينة وقعت بينهما على هذا الوضع مكة مدينة قدس فلما هاجر إلى المدينة بقيت مكة وراءه إذا توجه إلى بيت المقدس ثم حولت القبلة إلى

إلا أنه كان يجعل الكعبة بينه وبينه) أو الصخرة عطف على قوله وهي الكعبة إشارة إلى الاختلاف في الجهة التي يتوجه عليه السلام بمكة فقال ابن عباس رضي الله عنهما وجماعة كان يصلي إلى بيت المقدس لكنه لا يستدبر الكعبة بل يجعلها بينه وبين بيت المقدس فقوله إلا أنه كان الخ استدراك لبيان منشأ من قال إنه كان يصلي إلى الكعبة يعني أنه كان يجعل الكعبة بين نفسه وبين بيت المقدس فيقع التوجه أيضاً فظن أن الجهة هي الكعبة فح من أين يعلم أن القبلة هي بيت المقدس حين تحقق التوجه إلى الكعبة أيضاً مع أن كونها قبلة أبيه إبراهيم عليه السلام وأقدم القبلتين وأدعى للعرب إلى الإيمان كما سيصرح به يؤيد كون القبلة الكعبة ولعل لهذا قال في التوضيح واعلم أنه عليه السلام لما كان بمكة كان يتوجه إلى الكعبة الخ ولم يتعرض القول الآخر أصلاً وسبب توجهه عليه السلام إلى الصخرة وهو التأليف لليهود غير متحقق في مكة وفيه قول آخر وهو أنه عليه السلام كان يصلي إلى بيت المقدس مطلقاً وتضعيف بعضهم القول الأول بأن فيه من النسخ مرتين والأصح كون الجهة الصخرة مدفوع بما ذكرناه.

قوله: (فالمخبر به على الأول الجعل الناسخ) لأن المراد من الجهة التي كانت عليها الكعبة وجعلها قبلة في المدينة ناسخ والمنسوخ التوجه إلى بيت المقدس فيكون الكتاب ناسخاً للحديث فيكون حجة على الشافعي في عدم تجويز ذلك كما في التوضيح فتأمل.

قوله: (وعلى الثاني الجعل المنسوخ) وهو التوجه إلى البيت المقدس والناسخ التوجه إلى الكعبة وأنت خبير بأن الجعل الثاني كما يكون منسوخاً يكون ناسخاً أيضاً على تقدير كون الكعبة قبلة في مكة قبل الهجرة ولعله لم يتعرض له إذ الكلام في القبلة بعد الهجرة وستجيء الإشارة إليه في تفسير قوله تعالى: ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ [البقرة: ١٤٤].

قوله: (والمعنى أن أصل أمرك أن تستقبل الكعبة وما جعلنا قبلتك بيت المقدس ﴿إلا لنعلم﴾ الآية) والمعنى أي على الثاني أن أصل أمرك أن تستقبل الكعبة لأنها قبلة أبيك وفيه إشارة إلى أن الراجح كون القبلة الكعبة قبل الهجرة وما جعلنا قبلتك في المدينة بيت المقدس ناسخاً ذلك الجعل الكعبة لعلة من العلل إلا لتعلم.

قوله: (إلا لنمتحن الناس) أي الناس الموجودين حينئذٍ والمعنى إلا لتعاملهم معاملة

الكعبة ويحتاج في بيان الجعل أن يقال ﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها﴾ أولاً وهو بيت المقدس إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه عند التحويل إلى الكعبة.

قوله: وما جعلنا قبلتك بيت المقدس أي وما جعلنا قبلتك الآن بيت المقدس إلا لنعلم الآية.

قوله: إلا لنمتحن قد ذكر أن الامتحان والابتلاء في شأن الله تعالى مجازاً أينما وقع شبهه بالامتحان بناء أمرهم على الاختيار ثم اطلق لفظ المشبه به على المشبه على الاستعارة ونعلم من يتبعك في الصلاة إشارة إلى أن الرسول في قوله عز وجل: ﴿إلا لنعلم من يتبع الرسول﴾ [البقرة: ١٤٣] مظهر موضوع موضع المضمر لقوله تعالى: ﴿كنت عليها﴾ [البقرة: ١٤٣] هذا على أن يكون المراد

الممتحنين المختبرين ليظهر للناس حقيقة الحال ومراده أنه ذكر العلم وأريد سببه وهو الامتحان وهو إنما هو لمن يجهل العواقب فهو في شأنه تعالى محمول على الاستعارة التمثيلية وقد أوضحناه في تفسير قوله تعالى: ﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن﴾ [البقرة: ١٢٤] الآية فلا تقدير في الكلام ولا جمع أيضاً بين الحقيقة والمجاز وإن جاز ذلك عند المص.

قوله: (وتعلم من يتبعك في الصلاة إليها ممن يرتد عن دينك ألفاً لقبلة آبائه) وتعلم بالتاء خطاباً له عليه السلام ولو قرىء بالنون يكون المعنى ونعلم حينئذٍ بالتعلق الحادث كما سيفصله فلا حاجة إلى حمله على الامتحان وحصل من بيانه جوابان عن السؤال الآتي رمزاً وتلويحاً لكن القراءة بالتاء أحسن من يتبعك إشارة إلى أن اللام في الرسول للعهد والتعبير بالرسول للتنويه وتفخيم شأنه وللتحريض على اتباعه أو للثناء على متبعيه في الصلاة مستفاد من ذكر القبلة وإلا فالاتباع في كل أمر من أمور الدين واجب ممن ينقلب على عقبيه كناية عن الارتداد معاذ الله تعالى ولذا قال ممن يرتد عن دينك ألفاً أي للالفة قبلة آبائه إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام وهي الكعبة فالمراد بمن يرتد أهل مكة.

قوله: (أو لنعلم الآن من يتبع الرسول ممن لا يتبعه) أو لنعلم بالتعلق الحالي فعلى هذا قوله لنعلم على حقيقة الحال وليس بمجاز عن الامتحان وهذا يؤيد ما ذكرنا من أن قوله آنفاً وتعلم بالتاء لا بالنون لأنه حينئذٍ إما أن يكون المراد العلم الآن أو مجازاً عن الامتحان فيكون تكراراً على الوجهين من يتبع الرسول في الصلاة إليها أو مطلقاً وللإشارة إلى الاحتمالين لم يذكر في الصلاة إذ في العموم يدخل الاتباع في الصلاة دخولاً أولياً ممن لا يتبعه أي ممن يرتد كما مرّ والتفنن من شعب البلاغة.

بالتي الكعبة وقوله: ﴿إلا لنعلم﴾ [البقرة: ١٤٣] الآية بيان الحكمة في جعل الكعبة قبلة ثانياً وقوله أو لنعلم الآن من يتبع الرسول ممن لا يتبعه على أن يكون المراد بها بيت المقدس فيكون قوله سبحانه: ﴿إلا لنعلم﴾ [البقرة: ١٤٣] الآية بياناً للحكمة في جعل بيت المقدس كان أمراً عارضاً لغرض وإنما جعلنا القبلة الآن الجهة التي كنت عليها في مكة قبل وقتك هذا وهي بيت المقدس لنمتحن الآن الناس وننظر من يتبع الرسول منهم ومن لا يتبعه وينفر عنه أقول فالأشبه على الوجه الأول أن يكون المراد بمن في قوله تعالى: ﴿من يتبع الرسول﴾ [البقرة: ١٤٣] ممن ينقلب على عقبيه من آمن بمحمد ﷺ من اليهود فإن من أخلص منهم في إيمانه يتبعه في التوجه إلى الكعبة وإن كانت مخالفة لقبلة آبائه ومن لم يخلص لم يتبعه لأن علة اتباعه له عليه الصلاة والسلام موافقته له في قبلته تألفاً له ولما أمر بالتوجه إلى الكعبة وجعلت قبلة وهي على خلاف قبلة آبائه أبى ونكص عن الاتباع وهي الموافقة المذكورة وهذا هو معنى قوله وما كان لعارض يزول بزواله وعلى الوجه الثاني أن يكون المراد به من آمن من الكفار الذين هم غير اليهود ويكون معنى قوله تعالى: ﴿من يتبع الرسول﴾ [البقرة: ١٤٣] على الأول من يستمر ويثبت على اتباعه وأشار إليه بقوله: ﴿إلا لنعلم﴾ [البقرة: ١٤٣] الثابت على الإسلام الخ وعلى الثاني من يحدث الاتباع ولم يتعرض له لأن من يتبع حينئذٍ على ظاهره لا يحتاج إلى البيان.

قوله: (وما كان لعارض يزول بزواله) متعلق بالوجهين مغطوف على قوله وما جعلنا قبلتك بيت المقدس لما كان قوله والمعنى أن أصل أمرك أن تستقبل الكعبة إشارة إلى أن جعلنا قبلتك بيت المقدس لعارض قال هنا وما كان لعارض وهو كون الصخرة للامتحان هنا يزول ذلك الشيء بزواله أي بزوال العارض وفيه تسلية ووعد للرسول عليه السلام تحويل القبلة إلى الكعبة ولعل لهذا كان عليه السلام يردد وجهه المنيف في جهة السماء تطلعاً للوحي كما سيأتي توضيحه وما اعتبره المص من أن أصل أمرك أن تستقبل الكعبة والاستقبال إلى الصخرة لعارض مستفاد من جعل الامتحان غاية للجعل مع ملاحظة أن الكعبة قبلة آبائه وأنها أقدم القبلتين وأفضلهما والمراد بزوال العارض هنا زواله بعد وجوده إذ بعد تحقق الامتحان لا وجه لبقاء الامتحان فيكون زائلا[١].

قوله: (وعلى الأول) أي على كون المراد بالجهة الكعبة وإنما أخره لأن الفصل الواحد أولى من الفصلين لا الإشارة إلى رجحان المعنى الثاني مرة كما أشار إلى رجحان الأول بتقديمه أولاً.

قوله: (معناه ما رددناك إلى التي كنت عليها) وفي التعبير هنا بالرد إشارة إلى أنه عليه السلام كان يصلي إلى الكعبة قبل الهجرة ثم أمر بعد الهجرة إلى بيت المقدس ثم أمر في المدينة بالتوجه إلى الكعبة فيكون ذلك الجعل رداً إلى الحالة الأولى ورجعة إلى تلك الحالة بخلاف الثاني فإنه لا رد فيه وعن هذا قال هناك وما جعلنا قبلتك بيت المقدس الخ.

قوله: (إلا لنعلم الثابت على الإسلام) قد أشرنا إلى أنه استثناء مفرغ[٢] من أعم العلل أي وما رددناك إلى ما كنت عليها مستمراً وقت إقامتك في مكة قبل الهجرة إلى هجرتك إلى المدينة بعد الأمر بالتوجه إلى الصخرة لعلة من العلل إلا لنعلم الثابت على الإسلام أشار بذلك إلى أن إنكار أمر من الشرائع وهو هنا إنكار القبلة خروج عن الإسلام والاستكمال كل الشرائع هو الثبات على الإيمان.

قوله: (ممن ينكص على عقبيه لقلقه) لفظة من للفصل والتمييز تعلقها بنعلم باعتبار التضمين معنى التمييز وكذا الكلام في قوله ممن يرتد والنكص الانقلاب والانقلاب على عقبيه استعارة تمثيلية للارتداد عن الإسلام وجه الشبه ترك ما شرع فيه على أسوء حال والهيئة المشبه بها هي الهيئة المأخوذة من المنقلب على عقبيه وترك ما شرع فيه وما في يديه على أسوء حال والهيئة المشبهة رجوع الشخص المرتد عن الإسلام وترك ما في يديه من الدلائل الناطقة بصواب ما في يديه على أشنع الأحوال غير خائف عن شدة الأهوال.

---

(١) لأنه إذا حصل الامتحان المذكور زال كونه قبلة ورجع الأمر إلى الأصل فلذا ترقب عليه السلام تحويله فوقع التحويل وأما كون التحويل بعد سبعة عشر شهراً فلحكمة دعت ولعلها لتكون معلوماً للقريب والبعيد ويحصل الامتحان للبعيد ويمتاز السقيم عن السديد.

(٢) فيه إشارة إلى ضعف ما قيل إن لنعلم مفعول ثانٍ لجعلنا والموصول صفة القبلة كضعف ما قيل إن المفعول الثاني أي وما جعلنا القبلة التي كنت عليها قبلة.

قوله: (وضعف إيمانه) واضطراب فؤاده بالريب الذي استحكم في قلبه وعن هذا قال وضعف إيمانه وهو عبارة عن عدم رسوخه فلو أريد ظاهره يكون في زمرة الكافرين وارتد قوم من أهل الكتاب حين تحولت القبلة من الصخرة إلى الكعبة يزعم أنه كان التوجه إلى بيت المقدس حقاً فلا وجه للتحويل عنه وإن كان التوجه إلى الكعبة صواباً فلا معنى للأمر بالأول وقد ذهلوا عن حكمة النسخ كما مرّ تفصيله.

قوله: (فإن قيل كيف يكون علمه تعالى غاية الجعل وهو لم يزل عالماً قلت هذا وأشباهه باعتبار التعلق الحالي الذي هو مناط الجزاء والمعنى ليتعلق علمنا به موجوداً) كيف يكون ظاهره إنكار الكيفية والمقصود إنكار علمه تعالى غاية الجعل ومنشأ السؤال حمل العلم على حقيقته لا على الامتحان ولا يلاحظ تقدير وحمل تعلق العلم على التعلق القديم وعدم الحمل على التميز فأجاب أولاً بأنا لا نم أن المراد التعلق الأزلي بل المراد التعلق الحادث الحالي والقرينة كون المقام بيان جزائهم ووخامة عاقبة من ارتد العياذ بالله تعالى أشار إلى ذلك بقوله الذي هو مناط الجزاء لأن العلم الذي يترتب عليه الجزاء العلم بالشيء موجوداً الآن أو قبله وعن هذا قال والمعنى ليتعلق علمنا به موجوداً والحاصل أن صفة العلم قديمة ولها تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة إلى الأزليات والمتجددات باعتبار أنها ستوجد أو ستعدم وهو لا يقبل التغير أصلاً وتعلقات حادثة متناهية بالفعل وغير متناهية بالقوة وهذا التعلق بالنسبة إلى المتجددات باعتبار وجودها الآن أو قبل وهذا يقبل التغير لكن التغير في التعلق لا في نفس صفة العلم والجزاء يترتب على هذا التعلق الحادث الحالي لأن علمه تعالى بأن زيداً سيصلي وسيصوم لا يترتب عليه الثواب بل يترتب على علمه بأنه صلى أو يصلي الآن وكذا الكلام في المعاصي لا يترتب على علمه تعالى بأنها ستقع من المكلف وإنما يترتب على علمه تعالى بأنها وقعت أو تقع الآن العقاب فمن قال[1] وأما التأويل بأنه باعتبار التعلق الحالي الذي هو مناط الجزاء والمعنى ليتعلق

قوله: باعتبار التعلق الحالي احترز به عن التعلق الأزلي فإنه ليس مناط للجزاء ما لم يوجد المتعلق وهو المعلوم في الخارج والحاصل أن علم الله تعالى أزلي وله تعلقات أزلية بصور علمية هي معلومات الله تعالى الغير المتناهية وهي المسماة بالأعيان الثابتة في علم الله تعالى فإذا وجدت من تلك المعلومات شيء في الخارج حصل له تعلق آخر وهو تعلقه به موجوداً خارجياً وهذا التعلق حادث وهذا هو مناط الجزاء ولا يلزم من حدوث التعلق حدوث العلم لأن التعلق أمر نسبي لا وجود له في الخارج وحدوث ما هذا شأنه لا يقتضي حدوث المحل حتى يدخل تحت عموم مقدمة قائلة إن كل ما هو محل للحوادث فهو حادث وتمام تقرير المسألة أن المسلمين اتفقوا على أن الله تعالى عالم بالجزئيات قبل وقوعها ثم قال أبو الحسين البصري العلم يتغير عند تغير المعلوم لأن العلم بكون العالم غير موجود وأنه سيوجد لو بقي حال وجود العالم لكان جهلاً واللازم باطل فلم يبق ذلك العلم حال وجوده فيلزم التغير وقال أهل السنة لا يلزم تغير العلم عند تغير المعلوم لأن حال وجود العالم تغير التعلق لا العلم ولم يلزم حدوث علم الله بل زال التعلق الأول وحدث تعلق آخر.

---

(١) وهو ابن كمال باشا تجاوز الله تعالى عنه عما فرط وما هوى.

به علمنا موجوداً فليس بشيء لأن علمه تعالى به موجوداً في وقت وجوده لم يزل أيضاً فقد سهى سهواً فاحشاً ومبناه عدم التفرقة بين تعلق العلم بأنه سيقع وبين تعلقه بأنه وقع الآن والتعلق بأنه وقع الآن لم يوجد قبل وجوده وإلا لزم المحذور العظيم قوله فإنه تعالى عالماً في الأزل بهم إن أراد به أنه تعالى عالم بهم في الأزل باعتبار أنه سيوجد في وقت كذا بأوصاف كذا فصواب لكن الكلام ليس فيه وإن أراد أنه عالم في الأزل باعتبار أنه وقع الآن فهو خطأ عظيم يخشى عليه أمر جسيم ولنا رسالة مستقلة في تحقيق علمه تعالى لا يستغني الطالب للحق عنها.

قوله: (وقيل ليعلم رسوله والمؤمنون لكنه أسند إلى نفسه لأنهم خواصه) وأجاب ثانياً بأنا لا نسلم عدم التقدير وما يكون غاية للجعل علم الرسول عليه السلام والمؤمنين ولا يشترط أن تكون الغاية فعلاً لفاعل الفعل المعلل حين كون اللام مذكوراً لكنه أسند إلى ذاته تفخيماً لشأنهم لأنهم خواص عباده فالإسناد مجاز عقلي للملابسة المذكورة وإنما مرضه لأن الإسناد الحقيقي ممكن كما مرّ فلا وجه للركون إلى المجاز في الإسناد قوله إلى نفسه الأولى إلى ذاته لأن إطلاق النفس عليه تعالى بطريق المشاكلة كما صرح به في أواخر سورة المائدة.

قوله: (أو لنميز الثابت من المتزلزل كقوله ﴿ليميز الله الخبيث من الطيب﴾ [الأنفال: ٣٧] فوضع العلم موضع التمييز المسبب عنه) وأجاب ثالثاً بأن العلم مجاز عن التمييز[(١)] بطريق

قوله: لكنه أسند إلى نفسه لأنهم خواصه فهو من باب التجوز بالملابسة كما يكون بين الملك وخواصه أسند فعل خواصه إلى نفسه تجوزاً تنبيهاً على كرامة القرب والاختصاص.

قوله: أو ليميز الثابت عن المتزلزل فهو مجاز من باب اطلاق السبب على المسبب فإن العلم يوجب التمييز لا محالة وهذا موافق لقول من قال العلم صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض هذا والمراد بالتمييز التفريق وجعله ممتازاً بين الخلائق فاندفع به ما يقال إن أريد التمييز في الوجوه العيني فهو حاصل قبل التحويل أو في الوجود العقلي فهو حاصل في علم الله تعالى بل عينه قوله: ﴿ويشهد﴾ [البقرة: ٢٠٤] له قراءة ليعلم على البناء للمفعول وجه التأييد ما ذكرنا من أن معنى التمييز هنا جعله ممتازاً بين الناس فإن المعنى حينئذٍ ليعلم عند الناس من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وأقول يمكن أن يكون استعمال العلم هنا من باب التضمين لا من قبيل المجاز يدل عليه تعلق كلمة من به في قوله: ﴿ممن ينقلب﴾ [البقرة: ١٤٣] كما في قوله تعالى: ﴿ليميز الله الخبيث من الطيب﴾ [الأنفال: ٣٧] وكذا يرشدك إليه تفسيره بقوله أي لنعلم من يتبع الرسول مميزاً ممن ينقلب أو معلق لما في من من معنى الاستفهام ونفاه أبو البقاء لاستلزامه أن يبقى ممن ينقلب بلا متعلق لأن ما بعد كلمة الاستفهام لا يتعلق بما قبلها وأجاب عنه بعض الفضلاء بجعله حالاً من ضمير يتبع على معنى لنعلم أي فريق يتبع الرسول مميزاً من المنقلبين ورد هذا الجواب بعضهم بأن اضمار شيء خاص يعني مميزاً بدون قرينة خاصة لا يجوز بأن الحال مقيدة ولا معنى للتقييد هنا ثم قال الأشبه أن يضمن العلم معنى التمييز أي لنعلم أي فريق يتبع مميزين إياهم من

---

(١) فإن قيل لا بد في المجاز من قرينة مانعة فإن وجدت هنا فلا يسوغ الحقيقة وإلا فلا يصار إلى المجاز قلنا لا يلزم أن يكون منع القرينة بطريق القطع بل من القرائن ما يجوز أن يعتبر فيجعل الكلام مجازاً وأن لا يعتبر فيجعل حقيقة كذا حققه التفتازاني في حاشية الكشاف.

إطلاق اسم السبب على المسبب فيكون مجازاً لغوياً وإنما أخره عن الثاني لأن المجاز العقلي أبلغ من المجاز المرسل وقد يقال في المجاز في الطرف إنه مجاز عن الامتحان كما أشار إليه بقوله إلا لنمتحن الناس فتصير الأجوبة في مثل هذا التركيب أربعة بل له جواب آخر وهو أن القصد منه ليس إلى إثبات علمه تعالى بل إلى إثبات المعلوم بطريق برهاني كما صرح به في سورة آل عمران في قوله تعالى: ﴿وليعلم الله الذين آمنوا﴾ [آل عمران: ١٤٠] الآية فالأول التعرض له بل التقديم والترجيح كما لا يخفى على الناظرين فالأجوبة تكون خمسة.

قوله: (ويشهد له قراءة ليعلم على البناء للمفعول) لأن معناها ليعلم الناس ذلك ويتميز عندهم ولأن بناء المجهول يشهد بأن ليس المقصود أن يعلم واحد بعينه بل يعلم كل من يتأتى منه العلم وظاهر أنه فرع تمييز الله تعالى بينهما في الخارج بحيث لا يخفى على أحد ويرد عليه أن هذه الشهادة تقتضي توهين سائر الوجوه مع أنها قدمها على هذا الوجه المشهود له بهذه القراءة وقارىء هذه القراءة الزهري كما في اللباب فتكون من الشواذ وشهادة هذه القراءة لاعتبار فاعل العلم غيره تعالى من الرسول والمؤمنين غير ظاهرة وأما ما قيل من أن نعلم للمتكلم مع الغير أي ليشترك العلم بيني وبين الرسول فهو سخيف جداً لأن نفس المتكلم مع الغير استعماله في شأنه تعالى للتعظيم بطريق الاستعارة وتشريك الله تعالى مع غيره في ضمير واحد لم يسمع قطعاً وليت شعري ماذا يقول هذا القول في ﴿وما جعلنا﴾ وقوله تعالى: ﴿فلنولينك﴾ [البقرة: ١٤٤] وغيره مما لا يحصى.

قوله: (والعلم إما بمعنى المعرفة) فيتعدى إلى مفعول واحد وهو من الموصولة وممن ينقلب متعلق بنعلم بتضمين معنى التمييز وحاصله إلا لنعلم من يتبع الرسول متميزاً ممن ينقلب والأولى والعلم إما بمعنى الإدراك إلى مفعول واحد إذ لا يقال الله عارف[1] وإن كان الفرق بين الله عارف وبين الله عالم بمعنى عارف.

المنقلبين قال العلامة الزمخشري في المفصل أفعال الشك واليقين تعلق دون غيرها قالوا في معنى التعليق إنها تعزل عن العمل اللفظي بلام الابتداء أو بهمزة الاستفهام أو بالنفي ومعنى التعليق أنها تعمل عملين من حيث اللفظ ومن حيث المعنى فالعمل اللفظي نصب الاسمين والمعنوي كون النسبة بينهما معلومة أو مشكوكة فإذا دخلت اللام أو الاستفهام أو النفي عملت من حيث المعنى ولم تعمل من حيث اللفظ فبقيت معلقة بين العمل وعدم العمل كالشيء المعلق بين السماء والأرض.

---

(١) وعدم صحة اطلاق العارف عليه تعالى مما صرح به النحرير في أوائل المطول وقال قدس سره في شرح المواقف فمن ثمة لم يجز اطلاق لفظ العارف لأن المعرفة قد يراد بها علم سبقه غفلة والمحقق الدواني صرح به أيضاً في شرح العقائد العضدية فظهر ضعف ما قيل وفيه نظر لأنه وقع في نهج البلاغة اطلاق العارف على الله تعالى وذكره ابن أبي حديد في شرعته انتهى واثبات مثل هذا لا يمكن إلا بوروده في الشرع ويورد فلينقل لأنه يوهم النقص كما عرفت ولو لم يدرك إيهامه لم يطلق عندنا بدون وروده في الشرع فما ظنك فيما يوهمه.

قوله: (أو معلق لما في من من معنى الاستفهام) أي أو العلم من أفعال القلوب على أصله فيكون معلقاً تقوم الجملة المعلق عنها مقام المفعولين فيكون من استفهامية واقعة موقع المبتدأ ويتبع موقع الخبر والجملة واقعة موقع مفعولي نعلم وممن ينقلب حالاً من يتبع.

قوله: (أو مفعوله الثاني ممن ينقلب أي لنعلم من يتبع الرسول مميزاً ممن ينقلب) أي من موصولة حينئذٍ ويتبع صلته مفعول أول لنعلم ومفعوله الثاني ممن ينقلب على أنه ظرف مستقر متعلق بمميز وتقدير الفعل الخاص بالقرينة صحيح في الظرف المستقر وإن حمل من على الاستفهام فحقيقة الاستفهام ليست بمقصودة كما لا يخفى فهي مستعارة لمعنى أي الموصول بجامع الإبهام والظاهر أن قوله تعالى: ﴿وما جعلنا القبلة﴾ [البقرة: ١٤٣] الآية استئناف نحوي مسوق لبيان حكمة تحويل القبلة ويحتمل الاستئناف البياني وقيل إنه معطوف على مجموع قوله تعالى: ﴿المشرق والمغرب﴾ [البقرة: ١١٥] أي قل في جواب ما وليهم هذا وهذا ولا يخفى أن قوله جعلناكم آب عنه إذ لا يكون جعلناكم في كلامه عليه السلام إلا أن يقال إنه على طريق الحكاية من الله كقوله تعالى: ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا﴾ [الزمر: ٥٣] الآية وقيل الظاهر إنه معطوف على مجموع السؤال والجواب أعني ﴿سيقول السفهاء﴾ الآية بيان لحكمة التحويل وكذا الجملتان التاليتان لهذه الجملة ولا يخفى أنه تكلف وتحقق الجامع بين المتعاطفين غير ظاهر يحتاج بيانه إلى التمحل.

قوله: (أن هي المخففة من الثقيلة) فتفيد تأكيد الحكم بمنزلة أن المشددة ألغي عن العمل فيما بعدها بتوسط كان سواء قدر ضمير الشأن كما هو جوزه البعض أو لا على ما ذهب إليه أبو علي وتمام التفصيل في النحو.

قوله: (واللام هي الفاصلة) أي الفارقة بين المخففة وأن النافية لا بينها وبين الثقيلة وهذه اللام لازم على كل حال من الإلغاء والأعمال أما في الإلغاء فللفرق بينهما ودفع الالتباس وأما في الأعمال فلطرد الباب لكن مذهب سيبويه ومن تبعه أنه لا يلزم اللام عند الأعمال لحصول الفرق بالعمل وسميت فاصلة لفصلها بين المخففة والنافية.

قوله: (وقال الكوفيون هي النافية واللام بمعنى إلا) هي أي أن النافية واللام بمعنى إلا فيفيد القصر المعنى حينئذٍ وما كانت شيئاً من الأشياء إلا كبيرة فالاستثناء من أعم الأشياء نقل ذلك عنهم أبو البقاء ولظهور ضعفه أخره.

قوله: (والضمير لما دل عليه قوله تعالى: ﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها﴾ [البقرة: ١٤٣] من الجعلة أو الردة أو التحويلة أو القبلة) لما دل عليه دلالة تضمنية في الأول والثاني بناء على بقاء جعلنا على ظاهره حين أريد الجهة التي كنت عليها بيت

قوله: أي لنعلم من يتبع الرسول مميزاً ممن ينقلب وعلى هذا لا يستقيم المعنى على الوجه الأخير إذ لا معنى لأن يقال لتميز من يتبع الرسول مميزاً ممن ينقلب للزوم تقييد التمييز بالتمييز وهو تقييد الشيء بنفسه.

المقدس هذا في الأول وعلى كون معنى جعلنا رددنا إذا أريد بالجهة الكعبة وأما التولية والتحويلة فبدل عليهما ﴿وما جعلنا القبلة﴾ [البقرة: ١٤٣] الآية بالالتزام قوله أو القبلة عطف على قوله لما دل عليه الخ وإن عطفت على التحولة فالدلالة مطابقة.

قوله: (وقرىء لكبيرة بالرفع فتكون كان زائدة) على أنها خبر مبتدأ تقديره وإن هي لكبيرة فتكون كانت زائدة كما في قوله:

وإخـــوان لـــنـــا كـــانـــوا اكـــرام

نقل عن التفتازاني أنه قال إن أراد أن كان مع اسمها مزيدة كانت كبيرة خبراً بلا مبتدأ وأن المخففة واقعة بلا جملة ومثله خارج عن القياس وإن أراد أن كان وحدها مزيدة والضمير باقٍ على الرفع لا الابتداء فلا وجه لاتصاله واستكنانه وغاية ما يتمحل أنه لما وقع بعد كان وكان من جهة المعنى في موقع اسم كان جعل مستكناً شبيهاً بالاسم وإن كانت مبتدأ تحقيقاً والأوجه في هذه القراءة أن يجعل في كانت ضمير القصة ويقدر بعد اللام مبتدأ أي وإن كانت القصة لهي كبيرة انتهى. وهذا الوجه اختاره أبو حيان في النهر.

قوله: (إلى حكمة الأحكام الثابتين على الإيمان والاتباع) إلى حكمة الأحكام متعلق بهدى الله في النظم فيكون مزجاً غير مرضي فالأحسن أي هدى الله إلى حكمة الأحكام الخ الثابتين على الإيمان بإقرار حقية القبلة التي أمر الله أن يتوجه إليها هذا تفسير الموصول الذين هدى الله لأنه في معنى من يتبع الرسول وعن هذا عطف الاتباع على الإيمان والعائد إلى الموصول محذوف أي هداهم الله ولم يجيء إلا على الذين اتبع الرسول تنبيهاً على أن ذلك الاتباع إنما يكون بتوفيق الله وهدايته وضد هؤلاء وهم ممن ينقلب إنما لم يتبع الرسول لأنهم لم يهدهم الله ثم هذا الاستثناء استثناء مفرغ في كلام موجب[١] لاستقامة المعنى إذ المعنى وكانت الجعلة لكبيرة لثقيلة على كل أحد إلا على المهتدين ولا يخفى استقامته وما كان الله ليضيع إيمانكم أي وما صح وما استقام له أنه يضيع ثباتكم على أن اللام زائدة أو وما كان الله مريداً لأن يضيع إيمانكم فتكون اللام متعلقة بمحذوف وهو مريدها والنفي لدوام النفي لا لنفي الدوام.

قوله: الثابتين على الإيمان والاتباع قيل عليه إن قوله ﴿هدى الله﴾ جملة فعلية فكيف دلت على الثبات وأجيب أن الثبات ليس مستفاداً من هذه الجملة بل من أن المراد بالذين هدى الله من يتبع الرسول وهم في مقابلة من ينقلب على عقبيه ويعلم من طريق المفهوم أنها كبيرة على المتزلزلين المرادين من قوله ممن ينقلب على عقبيه وإحدى معنى الثبات في الإيمان والاتباع إنما هو على الوجه الأول لقوله وعلى الأول معناه ما رددناك إلى ما كنت عليها إلا لتعلم الثابت على الإسلام ممن نكص على عقبيه لعلقه أي لاضطرابه وتزلزله.

---

(١) والقول بأنه في معنى النفي إذ المعنى لا تسهل إلا على الذين تكلف لأنه يجري في كل موضع وقال أبو حيان هو استثناء من مستثنى محذوف تقديره وإن كانت لكبيرة على الناس إلا على الذين وليس استثناء مفرغاً لأنه لم يتقدمه نفي ولا شبهه وما بينه صورة استثناء مفرغ تأمل.

قوله: (أي ثباتكم على الإيمان وقيل إيمانكم بالقبلة المنسوخة) أي ثباتكم على الإيمان إشارة إلى ارتباطه بما قبله لأن الخطاب لمن يتبع الرسول وهم الثابتون على الإيمان كما صرح به آنفاً فإنهم كما عرفت في مقابلة ممن ينقلب وهم المرتدون عن الإيمان فلا جرم أن المراد الثبات على الإيمان على أن إضاعة أصل الإيمان مستلزمة لإضاعة ثبات الإيمان وبالعكس فكان اعتبار الثبات أولى لأنه بالارتباط أحرى وقيل بالقبلة المنسوخة أي المراد بالإيمان التصديق المتعلق بالقبلة بمعونة المقام لا التصديق مطلقاً مرضه لأنه تخصيص العام أو تقييد المطلق بلا داع لأن مطلق الإيمان شامل له وأيضاً يختل كمال الارتباط كما لا يخفى.

قوله: (أو صلاتكم إليها لما روي أنه عليه السلام لما وجه إلى الكعبة قالوا كيف بمن مات يا رسول الله قبل التحويل من إخواننا فنزلت: ﴿إن الله لا يضيع﴾ [آل عمران: ١٧١] **الآية)** أو صلاتكم إليها أي القبلة المنسوخة أي ذكر الإيمان وأريد الصلاة لكن لا مطلقاً بل الصورة إلى القبلة المنسوخة بمعونة المقام مجازاً مرسلاً بطريق إطلاق اسم اللازم على الملزوم وهذا قريب مما يقال لأن الصلاة أعظم أركانه وضعفه ظاهر مما سبق لما روي الخ. وهذا حديث صحيح أخرجه الشيخان والترمذي والحاكم وأحمد عن البراء بن عازب رضي الله عنهما كما قيل وهذا تأييد للوجه الأخير وقيل للوجهين كيف بمن مات كيف سؤال عن الحال والباء زائدة أي كيف حال من مات قبل التحويل أضائع صلاتهم أم لا فأجيب بأنها غير ضائعة بل هم يثابون بها لأن القبلة المنسوخة قبل النسخ يجب التوجه إليها فمن عمل بما يجب لا يضيع أجره[1] وقيل الباء متعلق بمحذوف أي بفعل ويصنع بمن مات الخ وفي اللباب وجه اتصال هذه الآية بما قبلها أن رجالاً من المسلمين كأبي أمامة وأسعد بن زرارة والبراء بن مغرور وغيرهم ماتوا على القبلة الأولى فقال عشيرتهم يا رسول الله توفي إخواننا على القبلة الأولى فكيف حالهم فأنزل الله تعالى هذه الآية انتهى. فالروايات مختلفة ولعل بعضها نقل بالمعنى قولهم فكيف حالهم يؤيد ما ذكرنا أن الباء في رواية المصنف زائدة.

قوله: (فلا يضيع أجورهم ولا يدع صلاحهم) أشار به إلى أن قوله تعالى: ﴿إن الله

قوله: أو صلوتكم فعلى هذا يراد بالإيمان الصلاة على سبيل المجاز فإن كان العمل جزء من الإيمان يكون من باب اطلاق الكل على الجزء وإن لم يكن جزء منه بل زائداً عليه عارضاً من عوارضه يكون من قبيل اطلاق المعروض على العارض.

قوله: فلا نضيع أجورهم والفاء تدل على أن هذه الجملة تذييل لتعليل النفي السابق بناء على أن إضاعة الإيمان مستلزمة لإضاعة الأجور وجه كون التذييل صلة لما سبق من النفي أن من شأن رأفة الملك العطوف ورحمته أن لا يضيع حسنات عباده وأجورهم عليها.

---

(١) وإن النسخ نقل من مصلحة إلى مصلحة مثلها أو خير منها وإن الأول كالثاني في أن القائم متمسك بالذين وإن من هذا حاله لا يضيع أجره.

بالناس﴾ [البقرة: ١٤٣] الآية جملة مسوقة لتعليل ما قبلها فلذلك أكد بأن والجملة الاسمية ولفظة الجلال لتربية المهابة مع أن المقام مقام المضمر وإيراد الناس باللام المفيدة للاستغراق للتنبيه على عموم رحمته ورأفته والمخاطبون يدخلون فيه دخولاً أولياً ولو قال فلا يضيع أجورهم فلا يضيع أجوركم لكان أحسن سبكاً وأشد نظماً إذ الكلام كما عرفت مسوق لتعليل وما كان الله ليضيع إيمانكم.

قوله: (ولعله قدم الرؤوف وهو أبلغ محافظة على الفواصل وقرأ الحرميان وابن عامر وحفص لرؤوف بالمد والباقون بالقصر) وهو أبلغ من المبالغة بحذف الزوائد لا من البلاغة لأنه عبارة عن شدة الرحمة على ما في الصحاح فهو أخص من الرحيم فذكر العام بعد الأخص لا بد له من نكتة وتلي هنا المحافظة على الفواصل المراد بالفواصل هي الكلمة الأخيرة من الفقره والكلمة الأخيرة من الآية المتقدمة شهيداً وفي هذه الآية رحيم فلا يوجد في حرف واحد إلا أن يقال هذا على ما ذهب إليه ابن الأثير من أن السجع التساوي في الوزن دون الحرف الأخير نحو شديد وقريب وهنا كذلك وإنما قال لعله لعدم الجزم في ذلك لجواز أن يكون كالتتمة والرديف له فذكر الرحيم بعد الرؤوف كذكر الرحيم بعد ذكر الرحمن بل هذا أولى بالاعتبار لأن الرؤوف لما دل على شدة الرحمة ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها ولأن ما ذكرنا عام في كل موضع قدم الرؤوف على الرحمة ولو في غير الفواصل كما في قوله تعالى: ﴿رأفة ورحمة ورهبانية﴾ [الحديد: ٢٧] الآية وقيل الرأفة مبالغة في رحمة خاصة وهي دفع المكروه وإزالة الضرر والرحمة أعم منه ومن الافضال ولما كان دفع الضرر أهم من جلب الرزق قدم الرأفة على الرحمة نقله عن القفال لكن يخالف[١] ما نقل عن الصحاح من أنها أشد الرحمة.

قوله: ولعله قدم الرؤوف وهو أبلغ يعني كان مقتضى الظاهر أن يتأخر ليكون تدرجاً وترقياً إلى الأعلى فالأعلى لكن قدم محافظة على الفواصل وأظن أن مراده من الفواصل فواصل ما وقع من الآيات تذييلاً لنكتة من قوله تعالى فيما قيل: ﴿يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾ [البقرة: ١٤٢] وجمع الفواصل بناء على أن أقل الجمع اثنان على قول فإن قلت قوله تعالى: ﴿يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾ [البقرة: ١٤٢] ليس تذييلاً لأن الكلام الوارد للتذييل يجب أن لا يكون له محل من الإعراب ولهذه الجملة محل من الإعراب لدخولها تحت حيز القول المأمور به قلنا هب أنه ليس تذييلاً في كلام الآمر ولكنه تذييل في كلام المأمور عند تكلمه به امتثالاً للأمر روى الإمام عن القفال رحمهما الله أنه قال الفرق بين الرأفة والرحمة أن الرأفة مبالغة في رحمة خاصة وهو دفع المكروه وإزالة الضرر كقوله ﴿لا تأخذكم بهما رأفة في دين الله﴾ [النور: ٢] أي لا ترأفوهما فتدفعوا الجلد عنهما وأما الرحمة فإنها اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الإفضال والإنعام وقد سمى الله تعالى المطر رحمة فقال ﴿يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته﴾ [الأعراف: ٥٧] لأنه افضال من الله وانعام وذكر الرأفة أولاً بمعنى أنه لا يضيع أعمالهم ويخفف المحن عنهم ثم ذكر الرحمة لتكون أعم وأشمل لا تختص رحمته بذلك النوع بل هو رحيم من حيث إنه دافع للمضار وجالب للمنافع معاً.

---

(١) وكذا يخالفه ما قاله ابن كمال من أن الرأفة باعتبار الصيانة عن النقائص التي يستحق بها العقاب والرحمة =

قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ ۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٤٤﴾﴾

قوله: (ربما نرى) يحتمل أن يكون إشارة إلى أن قد في بابه للتقليل وإلى أنه مستعار للتكثير بجامع التضاد لأن رب استعماله شائع في التكثير وإن كان وضعه للتقليل ولعدم العلم بأحد الاحتمالين فسره برب لذلك لأن من رفع بصره إلى السماء مرة واحدة يصدق عليه أنه قلب بصره إلى السماء وإلا فيصدق أنه لم يقلبه وهو خلاف الواقع على أنه لا يلزم من حمله على التقليل كون رفع بصره مرة واحدة لجواز أن يكون مراراً غير واصل إلى حد الكثرة واستعمال قد للتكثير مما ذكره سيبويه وصاحب المغني والشيخ الزمخشري وفي اللباب قال أبو حيان ثم هذا الذي ادعاه من كثرة الرؤية لا يدل عليه اللفظ لأنه لم يوضع للكثرة قد مع المضارع سواء أريد به المضي أم لا وإنما فهمت الكثرة من متعلق الرؤية وهو التقلب انتهى ولا يخفى أن التقلب لا يقتضي الكثرة كما عرفت من أنه يصدق في مرة واحدة ألا يرى أنهم صرحوا في مسألة الاستسقاء بأن الإمام قلب رداءه مع أنه مرة واحدة وفي بيان شرط الرؤية تقليب الحدقة وهو في مرة واحدة مع أنه من باب التفعيل والتقلب من باب التفعل وهذا وهم محض وإن ذهب إليه كثيرون فالصواب أن مراد الشيخين بإيراد ربما ما ذكرنا من الإشارة إلى الاحتمالين التقليل والتكثير.

قوله: (تردد وجهك) تقلب الوجه أبلغ من تقلب العين ولذا اختير هنا.

قوله: (**في جهة السماء تطلعاً للوحي وكان رسول الله ﷺ يقع في روعه ويتوقع من ربه أن يحوله إلى الكعبة لأنها قبلة أبيه إبراهيم وأقدم القبلتين**) في جهة السماء لما كان في السماء متعلقاً بتقلب ولم يكن التقلب حاصلاً في نفس السماء بل في جهته وجانبه قدر المص المضاف إشارة إلى ما ذكرناه واختير في السماء للمبالغة والظاهر أن المراد بالسماء جهة العلو دون الفلك وإن احتمل ذلك وعلى الأول لا حاجة إلى تقدير الجهة لكن قوله تطلعاً للوحي يلائم كون المراد الفلك ولا يبعد أن يكون المعنى تقلب وجهك إلى السماء على أن في بمعنى إلى كقوله تعالى: ﴿فردوا أيديهم في أفواههم﴾ [إبراهيم: ٩] كما في

قوله: يقع في روعه الروع بالضم القلب وبالفتح الخوف.

= باعتبار إفاضة السعادات التي بها يستحق الثواب فالأول من باب التزكية والثاني من باب التحلية ولا تكون التحلية إلا بعد التزكية انتهى ويلزم عدم استعمال الرحمة في دفع المص وعدم استعمال الرأفة في جلب المنفعة وكلاهما خلاف الاستعمال قوله تعالى: ﴿**ولولا فضل الله عليكم ورحمته لمسكم فيما افضتم فيه عذاب عظيم**﴾ [النور: ١٤] ظاهره أن الرحمة استعملت في دفع المضرة والمعرة وقوله تعالى: ﴿**ولا تأخذكم بهما رأفة**﴾ ظاهره استعمل في جلب المنفعة وإفاضة الإحسان مع أنه قال في تفسير هذه الآية الرأفة رأفة الرحمة انظر كيف خالف نفسه.

المغني[1] تطلعاً أي انتظاراً للوحي بتحويل القبلة وكان رسول الله عليه السلام الخ استئناف معاني أي انتظار الوحي في أي شيء وقع فأجيب بذلك روعه بضم الراء القلب هو المراد وبفتح الراء الخوف ويتوقع أي ويرجو.

قوله: (وأدعى للعرب إلى الإيمان) وإيمانهم أهم لكونهم من عشيرته عليه السلام وإن كان كون القبلة الصخرة أدعى لليهود إلى الإيمان.

قوله: (ولمخالفة اليهود وذلك يدل على كمال أدبه حيث انتظر ولم يسأل) ولمخالفة اليهود أي بعد ظهور شوكة الإسلام فلا ينافي ما سبق من أنه أمر بالصلاة إلى الصخرة تألفاً لليهود فإنه قبل ظهور دولة الإسلام حيث انتظر كالتفسير لقوله تطلعاً ولم يسأل أي لم يسأل بالمقال وإن طلبه بالبال وهذا دعاء المخلصين بفتح اللام وفيه ترغيب على طلب المقاصد بالقلب والفؤاد مع حسن الظن برب العباد لا سيما في وقت الشدة والكربة وكمال الحزن والسآمة.

قوله: (فلنمكننك من استقبالها من قولك وليته كذا إذا صيرته والياً له) فلنمكننك بيان بالحاصل لأن جعله والياً يلزمه التمكين والقدرة الممكنة من استقبالها إشارة إلى تقدير المضاف إذ التمكين والقدرة لا يكون إلا على الفعل لا على الذوات والأعيان ولقصد المبالغة أوقع الفعل على القبلة مجازاً.

قوله: (أو فلنجعلنك تلي جهتها) فعلى هذا تكون التولية مأخوذة من الولي بمعنى القرب كما أنها على الأول مأخوذة من الولاية بمعنى التصرف أي فلنجعلنك تقرب جهتها فقوله تلي فعل مخاطب بمعنى تقرب ووجه تقدير الجهة قد مر آنفاً والجمل مستفاد من كون بناء التفعيل للتعدية ولم يتعرض له في الأول لما عرفت من أنه بيان حاصل المعنى

قوله: ولمخالفة اليهود عطف على لأنها قبلة أبيه قالوا سبب مخالفة اليهود في أمر القبلة أنهم كانوا يقولون إنه يخالفنا ثم إنه يتبع قبلتنا ولولا نحن لم يدر أين يستقبل فعند ذلك كره أن يتوجه إلى قبلتهم.

قوله: فلنمكننك من استقبالها جعل التولية مجازاً عن التمكن والاقدار على التولي فيكون اطلاقاً لاسم المسبب على السبب وإنما لم يحملها على الحقيقة بناء على أن تحوله عليه السلام نحو القبلة إنما هو باختيار منه لا تغيير من الله تعالى بل فعل الله فيه إنما هو إعطاء القدرة عليه ثم أمره أن يتجه باختياره تلك الجهة التي هي القبلة.

قوله: أو فلنجعلنك تلي جهتها فتكون من الولي بمعنى القرب أي فلنقربنك جهة قبلة ترضاها بخلاف الأول فإنه من التولية بمعنى التوجيه أي جعل وجهه عليه الصلاة والسلام إلى جهة القبلة مستقبلاً لها كأنه وال لها.

---

(١) وأما قول اللباب ولا حاجة إلى ذلك فإن هذا المصدر قد ثبت تعديته بفي قال تعالى ﴿تقلب الذين كفروا في البلاد﴾ [آل عمران: ١٩٦] وضعيف لأن البلاد تصلح ظرفاً للتقلب دون السماء وجهتها.

وأشار فيه أيضاً بقوله إذا صيرته والياً أي جعلته والياً قدم الأول لأنه الأصل المترتب عليه الثاني لأن القرب من جهتها بعد القدرة والتمكين من استقبالها.

قوله: (ترضاها تحبها وتتشوق إليها لمقاصد دينية) ترضاها صفة قبلة ولا يلزم منه عدم رضاء غيرها وأيضاً معنى الرضاء حقيقة وهي ضد السخط ليس بمراد هنا وإلى ذلك أشار بقوله تحبها لأنه عليه السلام لم يكن ساخطاً لتلك القبلة والقرينة عليه كنار على علم لكن المحبة ليست محبة طبيعية تابعة للهوى بل المحبة الدينية وعن هذا قال وتتشوق إليها لمقاصد دينية وهي كونها قبلة أبيه إبراهيم عليه السلام وأقدم القبلتين وأدعى للعرب إلى الإيمان الخ كما صرح به آنفاً وصيغة المضارع للاستمرار فإن هذا الشوق قبل نزول هذه الآية كما أشار إليه بقوله وكان رسول الله عليه السلام يقع في روعه الخ. وفي قوله لمقاصد تنبيه على أن تقلب وجهه المنيف ليس لميل النفس إلى خلاف ما أمر به بل كان بإلقائه تعالى في روعه أن الله تعالى يريد تغيير القبلة حتى قيل إن جبرائيل أتى رسول الله عليهما السلام فأخبره أن الله سبحانه وتعالى سيحول القبلة عن بيت المقدس إلى قبلة أخرى ولم يبين له إلى أي موضع يحولها ولم تكن قبلة أحب إلى رسول الله عليه السلام من الكعبة فكان عليه السلام يقلب وجهه في السماء وروي هذا عن الحسن رحمه الله تعالى وبالجملة قوله لمقاصد دينية يدفع إشكالات كثيرة وطول الناس فيه كلاماً وأطنبوا فيه بياناً وحاصله يرجع إلى ما ذكره المص.

قوله: (وافقت مشيئة الله تعالى وحكمته) ولهذا أمر بالتوجه إلى الكعبة ونسخ الاستقبال إلى الصخرة وفي هذا الكلام نوع رمز إلى أن تقلب وجهه عليه السلام بالإلهام دفعاً لما يخطر من الأوهام فلا ينافي كون السابقة مرضية حين كونها مأموراً بها لأن كل مأمور حسن ما دام مأموراً ثم قوله تعالى ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ﴾ جواب قسم محذوف والفاء للدلالة على سببية ما قبلها لما بعدها سبباً عادياً وأصل السبب إرادة الله تعالى تغيير القبلة والمعنى فوالله لنولينك الآية وهذا وعد بالتحويل قبل الأمر به ليحصل الفرح مرتين مرة في وقت إنجازه كأنه قيل فلنولينك قبلة فكن مترقباً لحصولها ومستعداً لشكرها والله ولي دينه.

قوله: (اصرف[1] وجهك) الأولى فاصرف لئلا يوهم زيادته لأنها لتفريع الأمر بالتولية

قوله: يحبها ويتشوق إليها وفي الكشاف تحبها وتميل إليها لأغراضك الصحيحة التي أضمرتها ووافقت مشيئة الله قال الراغب قيل لم يقصد بقوله ترضاها إنك ساخط للقبلة التي كنت عليها بل أنه ﷺ القي في روعه أن الله يريد تحويل القبلة وكان يتشوقه ويحبه وقيل تحبها لأن مرادك لم يخالف مرادي وهذه منزلة يشير اليها أولو الحقائق ويذكرون أنها فوق التوكيل لأن قضية المتوكل الاستسلام لما يجري عليه من القضاء كأعمى يقوده بصير وهذه المنزلة هي أن يحرك الحق سره بما يريد فعله وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه أحبها اقتداء بإبراهيم عليه السلام وعن الزجاج أحبها لاستدعاء العرب لها.

---

(١) وفي اللباب روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن أمر القبلة أول ما نسخ من القرآن والأمر=

على الوعد الذي هو كالواجب إنجازه وتخصيص التولية بالوجه لأن التوجه بجميع البدن وإن كان مقصوداً لكنه يحتمل وجوهاً كثيرة والمقصود التوجه بجانب الوجه وإنما حمل التولية على الصرف وفي قوله تعالى: ﴿ما ولاهم﴾ [البقرة: ١٤٢] لأنها هنا وهناك متعد إلى مفعول واحد بنفسه وذلك بمعنى الصرف إما عن الشيء إن كان متعدياً إلى المفعول الثاني بعن كما في قوله تعالى: ﴿ما ولاهم عن قبلتهم﴾ [البقرة: ١٤٢] أو إلى الشيء إن كان متعدياً بإلى كما هنا وأما في قوله تعالى: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ﴾ التولية متعد إلى مفعولين يستعمل إما بمعنى صيرتك والياً أو بمعنى جعلتك قريباً ولذا فسر المص أحدهما هناك والصرف هنا والشطر وإن كان ظرفاً يفيد معنى إلى كما لا يخفى وأشار إليه المص بقوله نحوه وجوز صاحب الإرشاد كونه منصوباً بنزع الخافض أو مفعولاً ثانياً ولا يخفى ضعفه لأن معنى المتعدي إلى مفعولين لا يناسب هنا لأن جعل نفسه مستقبلاً إياها أو جعل جميع بدنه قريباً من جهتها لا يلائم في هذا المقام وإن كان له وجه في أداء المرام وأيد هذا في البخاري عن البراء أنه قال صلينا مع النبي عليه السلام نحو بيت المقدس ستة عشر أو سبعة عشر شهراً ثم صرفه نحو القبلة.

قوله: (نحوه وقيل الشطر في الأصل لما انفصل عن الشيء من شطر إذا انفصل ودار شطور أي منفصلة عن الدور ثم استعمل لجانبه وإن لم ينفصل كالقطر) وقيل الشطر في الأصل أي هو في اللغة لما انفصل عن الشيء إما حساً كما ذكره أو معنى مثل الإقرار شطر الإيمان واستعماله في الجزء شائع فالمراد بما انفصل عن الشيء أعم من الانفصال بالفعل أو بالقوة ولذا قال ثم استعمل لجانبه وإن لم ينفصل والمتبادر من كلامه أنه في الأصل مشروط بالانفصال والتعميم بالنظر إلى الاصطلاح فقوله نحوه إشارة إلى أن المراد به معناه العرفي أي جانبه وجزء منه لكن هذا بالنظر إلى القريب إلى المسجد الحرام وأما البعيد فيكفيه التوجه إلى جهته وسمته كما سيجيء فعلم منه أن المراد بنحوه جهته وسمته سواء كان مصادفاً لجانبه وجزء منه كما في القريب أولاً كما في البعيد وهذا معنى ثالث لم ينبه عليه صريحاً بل أشار إليه بقوله والبعيد يكفيه مراعاة الجهة قيل ثم استعمل لجانبه وإن لم ينفصل فحينئذٍ يكون الشطر بمعنى بعض الشيء فلا يكون منصوباً بتقدير في ولا بنزع الخافض فلا بد من جعله مفعولاً ثانياً وحينئذٍ وإن لم يلزم وجوب رعاية جهة الجهة لكن عدم مناسبته بإنجاز الوعد[1] باق فلذا مرضه.

= بالتوجه إلى بيت المقدس غير مذكور في القرآن أما المذكور في القرآن **﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾** فوجب أن يكون قوله فَوَلِّ وجهك شطر المسجد الحرام ناسخاً لذلك الأمر انتهى واحتمل أن يكون التوجه إلى بيت المقدس بالقرآن المنسوخ تلاوته أشير إليه في التلويح.

(١) توضيحه أن الله تعالى وعد بجعل النبي عليه السلام مستقبل القبلة أو قريباً من سمتها بأن يأمر بالصلاة إليها يناسبه أن يكون النبي عليه السلام مأموراً بصرف الوجه إليها لا بأن يجعل نفسه مستقبلاً إياها أو قريباً من جهتها فإن المناسب لهذا أن يكون الوعد بالأمر بأن تولي وجهك قبلة ترضاها ولأنه ح يلزم أن يكون رعاية جهة الجهة لأن المسجد الحرام جهة القبلة فإذا كان النبي عليه السلام مأموراً بجعل نفسه مستقبل =

قوله: (والحرام المحرم أي محرم فيه القتال) والحرام لما كان معنى الحرام في الشرع ما يكون تركه أولى من الفعل مع منع الفعل وهذا غير معقول في الأعيان لا سيما الأمكنة فسره بقوله أي محرم فيه القتال الخ. لكن الأولى أن يزيد وغيره كالصيد وفيه إشارة إلى أن المحرم من قبيل الحذف والإيصال.

قوله: (أو ممنوع عن الظلمة أن يتعرضوه) أي نفسه أو سكانه كما في قوله تعالى: ﴿بلداً آمناً﴾ [البقرة: ١٢٦] وفيه تنبيه على أن محرماً صفة جارية على غير ما هي له فعلى الأول المحرم باق على معناه الشرعي بالتأويل المذكور وعلى الثاني محمول على التجريد إذ المعنى الشرعي متضمن معنى المنع كما بيناه فيكون مجازاً وعن هذا قدم المعنى الأول.

قوله: (وإنما ذكر المسجد الحرام دون الكعبة) يعني أن القبلة هي الكعبة على ما دلت عليه الأحاديث الصحيحة وانعقد عليه إجماع الأمة لكن ذكر المسجد الذي هو محيط بالكعبة للتنبيه على أنه واجب التوجه إليها وإلى جهتها الأولى للقريب وهو سكان مكة ومن يقرب منه وأما الأفاقي فيكفيه التوجه إلى جهتها هو الصحيح لأن التكليف بحسب الوسع وأما قول الشيخ أبي عبد الله الجرجاني إن فرضه إصابة عينها فمراده بذلك اشتراط نية عين الكعبة لا أن إصابة عينها وهو غائب عنها عيباً لا يطلع عليه فيكون التكليف بها تكليفاً بما ليس بمقدور فلا يجوز اشتراطها وأما من كان الشرط عنده إصابة الجهة فليس له حاجة عنده إلى النية كذا في الهداية وشرحها الأكمل وأما كون الفرض إصابة عينها لمن كان بمكة فلأن النبي عليه السلام صلى في المسجد الحرام متوجهاً إلى الكعبة ومضى على ذلك الصحابة والتابعون فكان إجماعاً على ذلك كذا في الأكمل فثبت ما ذكرنا من أن القبلة هي الكعبة وانعقد عليها الإجماع.

قوله: (لأنه عليه الصلاة والسلام كان في المدينة والبعيد يكفيه مراعاة الجهة فإن استقبال عينها خرج عليه بخلاف القريب) والبعيد يكفيه مراعاة الجهة وجهتها أن يصل

قوله: فإن استقبال عينها حرج عليه قال صاحب الانتصاف من قال إن الواجب على البعيد استقبال عين القبلة يرد عليه صحة صلاة الصف المستطيل زيادة عن سمت الكعبة ومن قال بالجهة يلزمه إن كان في الشمال مثلاً له أن يصلي إلى الجهات الثلاث لأنها جاءت الكعبة والسمت غير مرعي على هذا والمختار أن الفتوى أن الواجب في البعيد الجهة وفي الكشاف وذكر المسجد الحرام دون الكعبة دليل على أن الواجب مراعاة الجهة دون العين واعترض عليه بأنه على مراعاة العين أدل فإن من يقول بمراعاة الجهة لا يذهب إلى أن الجهة هي المسجد الحرام وهو من يقول بمراعاة العين بجعل المتوجه إلى المسجد عين الحرام متوجهاً إلى عين الكعبة كالدوائر حول

= جهة المسجد الحرام أو قريباً منها كان مأموراً باستقبال جهة الجهة أو بقرب جهة الجهة بخلاف ما إذا جعل التولية بمعنى الصرف وشطراً ظرفاً فإنه يصير المعنى اصرف وجهك نحو المسجد الحرام وتلقاءه أي يكون صرف الوجه منك حاصلاً في مكان يحاذي ويسامت المسجد الحرام الذي هو جهة القبلة فيكون مأموراً بمسامتة الجهة وإصابته كذا قيل.

الخط الخارج من جبين المصلي إلى الخط المار بالكعبة على استقامة بحيث يحصل قائمتان أو نقول هو أن تقع الكعبة فيما بين خطين يلتقيان في الدماغ فيخرجان إلى العينين كساقي مثلث كذا قال المحقق التفتازاني في شرح الكشاف ثم هذه الفائدة لا تحصل من لفظ شطر لأنه لو قيل فول وجهك شطر الكعبة لكان المعنى اجعل صرف الوجه حاصلاً في مكان يكون مسامتاً ومحاذياً للكعبة كذا قيل ولا يخفى ما فيه إذ المعنى حينئذٍ اصرف وجهك نحو الكعبة أي جهته كما كان المعنى كذلك في قوله ﴿شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ﴾ ولا فرق بينهما فالأولى ذكر المسجد دون الكعبة له مدخل تام في حصول هذه الفائدة والشطر ليس بهذه المثابة وإن كان له مدخل في حصولها.

قوله: (روي أنه عليه الصلاة والسلام قدم المدينة فصلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهراً) أخرجه الشيخان قوله ستة عشر أو سبعة عشر واختار المص الأول لأنه مشهور.

قوله: (ثم وجه إلى الكعبة في رجب بعد الزوال قبل قتال بدر بشهرين) ثم وجه إلى الكعبة قيل أخرجه أبو داود في الناسخ والمنسوخ عن سعيد بن المسيب مرسلاً وليس فيه بعد الزوال لكنه يؤخذ من الحديث الآتي بني سلمة بكسر اللام بطن من الأنصار وليس في العرب سلمة غيره كذا ذكروا.

قوله: (وقد صلى بأصحابه في مسجد بني سلمة ركعتين من الظهر فتحول في الصلاة واستقبل الميزاب) نقل عن السيوطي أنه قال هذا تحريف للحديث فإن قصته بني سلمة لم يكن النبي عليه السلام إماماً ولا هو الذي تحول في الصلاة أخرج النسائي عن أبي سعيد المعلى قال كنا نغدو إلى المسجد فمررنا يوماً ورسول الله قاعد على المنبر فقلت حدث أمر فجلست فقرأ رسول الله ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ﴾ الآية فقلت لصاحبي تعال نركع ركعتين قبل أن ينزل رسول الله عليه السلام فنكون أول من صلى فصليناهما ثم نزل رسول الله فصلى للناس للظهر وروى أبو داود عن أنس رضي الله تعالى عنه أن النبي عليه السلام وأصحابه كانوا يصلون نحو بيت المقدس فلما نزلت هذه الآية مر رجله ببني سلمة فناداهم وهم ركوع في صلاة الفجر نحو بيت المقدس إلا أن القبلة قد حولت إلى الكعبة فمالوا كما هم ركوعاً إلى الكعبة وروى الشيخان عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال بينما الناس بقباء

النقطة تتسع كلما بعدت مع أنها لا تخرج عن المحاذاة للعين ثم قال هذا وإن دلالة الآية إن لم يكن على هذا فليست على ذلك أيضاً أقول يمكن الجواب عنه بأن استقبال المسجد الحرام لا يستلزم استقبال عين الكعبة إذ يجوز أن يقع جانب من المسجد الحرام في سمت المصلي عن بعيد خارجاً عن عين الكعبة فإنا إذا فرضنا خطا يخرج من جبين المصلي ويمر إلى شطر من المسجد الحرام يجب يصل ذلك الخط إلى شق من المسجد الحرام ولا يصل إلى نفس الكعبة وتبقى الكعبة في جانب من ذلك الخط كان المسجد الحرام في سمت المصلي دون الكعبة فظهر بهذا أن ذكر المسجد الحرام أدل على أن الواجب مراعاة للجهة دون نفس الكعبة.

قوله: في مسجد بني سلمة بكسر اللام قالوا ليس في العرب سلمة غيرهم.

في صلاة الصبح إذ جاءهم آت فقال إن النبي عليه السلام قد نزل عليه الليلة قرآن وقد أمر أن يستقبل الكعبة وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة فقد علمت أن ما ذكره المص ليس موافقاً للروايات الصحيحة فإن النبي عليه السلام لم يتحول في الصلاة وأن التحول كان في صلاة الفجر انتهى. وقيل قال أهل السير إن الرسول عليه السلام كان في بيت بشر براء بن معرور الأنصاري إذ دخل وقت الظهر فأقام رسول الله عليه السلام صلاة الظهر بجماعة في مسجد تلك المحلة فلما دخل في ركوع الركعة الثانية إذ نزلت هذه الآية فتحول إلى الكعبة ولا يخفى أنه مخالف لما رواه المص من قوله وقد صلى بأصحابه ركعتين من الظهر فتحول في الصلاة انتهى فعلم منه أن النبي عليه السلام تحول في الصلاة وأن من قال فإن النبي عليه السلام لم يتحول في الصلاة فقد غفل عنه ويمكن أن يكون مراد المص وقد صلى بأصحابه ركعتين قريباً من تمام الركعة لأن للأكثر حكم الكل فيكون موافقاً لما ذكر في السير.

قوله: (وتبادل الرجال والنساء صفوفهم) قيل أراد أن الرجال قاموا مكان النساء والنساء في مقام الرجال وقال بعضهم والظاهر أن مراده أن بعض الرجال قاموا مكان بعض النساء وبعض النساء قمن مكان بعض الرجال مثلاً إذا قام الإمام وصفّ خلفه صفين صفاً رجالاً وصفاً نساء فإذا دار إلى جانب اليمين تحول ما في اليمين من الرجال إلى خلف لاتباع الإمام وتسوية الصفوف فإذا كانوا قريبين من النساء يبعدوهن من أمكنتهن حتى يقوموا مكانهن وكذا تحرك من في يسار الإمام إلى قدام والنساء اللاتي خلف هؤلاء الرجال يقفن مكان الرجال حتى تستوين مع النساء اللاتي في جانب يمين الإمام كما يشهد به التخيل الصحيح انتهى والمستفاد من هذا البيان أن الرجال قاموا مكان النساء جميعاً وبالعكس لا أن بعض الرجال قاموا مقام بعض النساء وبالعكس والمتبادر من تبادل الصفوف كون صف النساء مقدماً على صف الرجال فيلزم فساد صلاة الرجال وأيضاً يلزم عمل الكثير في الصلاة قال بعضهم فإنهم في أول الصلاة كانوا مستقبلين لبيت المقدس مستديرين الكعبة لأن المدينة بينهما فإذا تحولوا نحو الكعبة صار صف النساء مقدماً على صف الرجال فتقدم الرجال وتأخر النساء فحصل تبادل صفوفهم انتهى. كان قوله فتقدم الرجال الخ. إشارة إلى دفع الإشكال المذكور وهذا إنما يدفع الإشكال إذا لم يكن تقدم النساء بقدر أداء ركن وأيضاً لا يدفع لزوم عمل كثير فالأولى عد هذا من خصائص الرسول عليه السلام أو من خصائص التحويل أو كونهما مفسدين للصلاة إنما كانا مشروعين بعد ذلك ويمكن منع عمل الكثير بأن يقال إن مشيهم خطوة بعد خطوة بالتأني والسكون ولا فساد فيه والله أعلم بحقيقة الحال واستقبل الميزاب أي كانت جهتهم مقابلة لميزاب الكعبة.

قوله: (فسمي المسجد مسجد القبلتين) وهذا المسجد غير مسجد قباء كما أشار إليه

قوله: وتبادل الرجال والنساء صفوفهم بأن تحول الرجال مكان النساء والنساء مكان الرجال.

بقوله في مسجد بني سلمة روي أن النبي عليه السلام ذهب إلى مسجد قباء وحول جدار قبلته نحو الكعبة ووضع أساسه بيده.

قوله: (**خص الرسول عليه السلام بالخطاب تعظيماً له وإيجاباً لرغبته**) تعظيماً له إذ الخطاب من الملك الوهاب في مقام اللطف اعتناء بشأن المخاطب واعتداده فلا جرم في إفادة التعظيم وزيادة التفخيم لا سيما التخصيص في مقام التعميم.

قوله: (**ثم عمم تصريحاً بعموم الحكم وتأكيداً لأمر القبلة وتخصيصاً للأمة على المتابعة**) تصريحاً بعموم الحكم أشار بذلك إلى أن الحكم عام في الأول أيضاً ونكتة تخصيص الخطاب لكونه إمام أمته فخطابه خطابهم فيما لم يكن خصيصاً به عليه السلام وهذا معنى التعظيم لكن هذا القول صريح في العموم لاهتمام شأن القبلة وتأكيدها كرر الأمر مرتين مرة بطريق الإجمال ومرة أخرى بطريق التفصيل وكما أن فيه بيان عموم الحكم إلى كل مكلف كذلك فيه بيان أنهم في أي مكان إذا أرادوا الصلاة يجب عليهم التوجه إلى الكعبة حيث قيل وحيث ما كنتم إشارة إلى تعميم التولية في جميع الأمكنة لأن وجوب التولية لكل مكلف لا يوجب وجوبها في كل أمكنة ونبه به على أن المراد في قوله تعالى: ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ [البقرة: ١٤٤] حيث ما كنت ولم يذكر صريحاً لعدم اللبس وأما ههنا فإنما ذكر لدفع إيهام أن هذا لمن لم يحضر في بيت المقدس وأما من حضر فيجب عليه التوجه إلى بيت المقدس وليس بمنسوخ بالنسبة إليهم وأن المخاطبين من لم يحضروه فذكر حيث ما كنتم دفعاً لهذا الاشتباه بالمرة وأما في الأول فلأجل أن جميع المخاطبين لم يذكروا جميعاً صريحاً لا مجال لهذا الاشتباه وحيثما شرطية وكنتم في محل الجزم بها وقوله تعالى: ﴿فولوا﴾ [البقرة: ١٤٤] جوابها وتكون هي منصوبة على الظرفية بكنتم بمعنى وجدتم لأن حيث إذا لحقه ماء الكافة عن الإضافة يكون من كلم المجازاة.

قوله: (**جملة لعلمهم بأن عادته تعالى تخصيص كل شريعة بقبلة**) جملة أي إجمال قوله لعلمهم بأن عادته تعالى الخ بيان لعلمهم إجمالاً تخصيص كل شريعة بقبلة أي لا يتجاوز كل شريعة إلى قبلة شريعة أخرى وأما كون الكعبة قبلة لإبراهيم عليه السلام فلا يضر اشتراكهما في أكثر الشريعة كما قال تعالى ﴿بل ملة إبراهيم حنيفاً﴾ [البقرة: ١٣٥] وأما اشتراكهما في مجموع الشريعة فلا مساغ له[1].

قوله: (**وتفصيلاً لتضمن كتبهم أنه ﷺ يصلي إلى القبلتين**) لتضمن كتبهم أي كتب أهل الكتاب والظاهر أن الجمع يراد به ما فوق الواحد إذ المراد التورية والإنجيل وإن عمم الزبور والصحف فالجمع في بابه لكن السوق يدل على أن المراد اليهود والنصارى قوله إنه يصلي إلى القبلتين أي الكعبة وبيت المقدس على التعيين وليس المراد إلى القبلتين لا على

---

(١) وأما القول بأنه لما نسخت فلم تكن قبلة فحين عاد التوجه إليها عن بيت المقدس صارت كأنها قبلة أخرى فضعيف.

التعيين وإلا لكان علماً إجمالياً وإنما تعرض العلم الإجمالي مع وجود العلم التفصيلي لبيان مزيد قبحهم ببيان تضاعف علمهم لأن العلمين أدعى إلى قبول الحق من علم واحد.

قوله: (والضمير للتحويل أو التوجه) أي إلى الكعبة والجملة معطوفة على قوله: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ﴾ الآية والأحسن أنها تذييلية مؤكدة لأمر القبلة.

قوله: (وعد ووعيد للفريقين وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي بالتاء) للفريقين أي أهل الكتاب والمسلمين على كلا القراءتين أما في الخطاب فظاهر إذ الخطاب للكل تغليباً وأما في الغائب فهو وإن كان وعيداً للكفار لكن الوعيد للأعداء يتضمن الوعد للأولياء كما صرح به بعض العظماء فح اختيار المص قراءة الخطاب غير متعين كما قيل نعم الظاهر إنه راجح عنده وأشار بذلك إلى أن قوله: ﴿وما الله بغافل عما يعملون﴾ [البقرة: ١٤٤] كلام بين الكلامين جيء به للوعد والوعيد.

قوله تعالى: وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُوا۟ قِبْلَتَكَ ۚ وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ ۚ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ ۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٥﴾

قوله: (برهان وحجة على أن الكعبة قبلة واللام موطئة للقسم) برهان أشار إلى أن المراد بالآية الآية العقلية ولذا عطف على البرهان حجة وإلى أن كل آية عام مقصور على بعض ما يتناوله بقرينة المقام وبدلالة العقل إذ كل آية بمعنى برهان يعم البرهان على أن الكعبة قبلة وغيره وإنما أوثر هذه للمبالغة في سوء حالهم وشدة شكيمتهم أي ولو أتيتهم بكل آية بحيث لا يشذ منها آية ما تبعوا لفرط عنادهم وشدة مكابرتهم موطئة بكسر الطاء اسم فاعل أي ممهدة ومعينة لكون الجواب للقسم لا للشرط الأولى الاكتفاء بممهدة.

قوله: (جواب القسم المضمر والقسم وجوابه ساد مسد جواب الشرط) وإنما كان جواب القسم لكونه مقدماً طالباً له وهذا إذا لم يكن مانع مع أن ههنا مانعاً عن كونه جزاء للشرط وهو ترك الفاء فإنها لازمة في الماضي المنفي إذا وقع جزاء وأما إذا كان الشرط

قوله: والضمير للتحويل أي الضمير في أنه عائد إلى التحويل المدلول عليه بقوله عز وجل: ﴿فلنولينك﴾ [البقرة: ١٤٤] أو إلى التوجيه المدلول عليه بقوله عز وجل: ﴿فول وجهك﴾ [البقرة: ١٤٤] وقوله: ﴿فولوا وجوهكم﴾ [البقرة: ١٤٤] على طريقة اللف والنشر فما وقع في بعض النسخ من لفظ التوجه بدل التوجيه سهو لأن المذكور التوجيه نعم التوجيه يستلزم التوجه لكنه بعيد.

قوله: وعد ووعيد للفريقين أي فريقي الثابت على الاتباع والمتزلزل الناكص على عقبيه فالتعريف في للفريقين للعهد وإشارة إلى من في الموضعين في قوله تعالى: ﴿لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه﴾ [البقرة: ١٤٣].

قوله: جواب القسم المضمر يريد أن اللام هي الموطئة للقسم كأنه قيل: وعزتي لأن أتيت الآية.

مقدماً على القسم فيكون الجواب جزاء للشرط الساد مسد الجواب للقسم كما نقل عن اللباب والرضي ولو جعل المذكور جواب القسم لا بد أن يجعل الجملة القسمية جزاء الشرط فلا بد من الفاء كما في قولك إن تأتني فوالله لآتينك ولا دليل على تقدير الفاء مع القسم ووقع في كلام البعض جواب القسم المضمر وهو مع جوابه ساد مسد جواب الشرط انتهى. فالظاهر حينئذٍ أن يقال وهو جوابه جواب الشرط لا ساد مسد جواب الشرط يظهر بهذا ضعف ما قيل وإن كان القسم مؤخراً عنه فيسوغ الأمران.

قوله: (والمعنى ما تركوا قبلتك لشبهة تزيلها حجة وإنما خالفوك مكابرة وعناداً) فسره به لأن عدم الاتباع الترك أي المقصود الإخبار بأنهم لا ينفعهم إقامة الحجة على ذلك لأنهم عارفون بحقية ذلك لمصاحبتهم الناطق على لسان نبيهم الصادق وعن هذا عبر عنهم بالموصول من بين الأسماء الظواهر لكونه ذريعة إلى بيان شدة شكيمتهم وفرط خسرانهم فنبه به على أن إتيان البرهان الساطع على أن الكعبة قبلة لا ينفعهم أصلاً فإنهم مصاحبون أوضح الحجج على ذلك فإذا لم ينفعهم ذلك فأنى ينفعهم برهان غير ما معهم وإلى هذا التفصيل أشار بقوله لشبهة تزيلها وإنما خالفوك الخ. ولا ريب في أن المكابرة كلما أورد عليه برهان قاطع رده بمقال فاسد ثم إن كان تعريف الموصول للعهد بأن يراد قوم حكم على بقائهم على الكفر في علم الله تعالى فلا إشكال وإن أريد به الجنس فيكون عاماً خص منه البعض وهو من تبع قبلتنا وآمن بنبينا كما نبه عليه المص في قوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم﴾ [البقرة: ٦] الآية ونظائره كثيرة.

قوله: (قطع لأطماعهم) أي المقصود به قطع لأطماعهم أي محال أن يقع ذلك منهم لأن العارف الثابت على الحق لا يرجي ذلك منه فالنفي ليس لإمكان الوقوع منهم بل قطع لأطماعهم فحسب فالجملة كناية عنه فتكون هذه الجملة أيضاً مؤكدة لحقية القبلة ويتضح ارتباطه بما قبله كمال الارتباط والمراد بالتأكيد التوكيد معنى فلا ينافي العطف لكن الظاهر أن الواو ليس للعطف لأنه لو عطف على ما تبعوا لزم كونه جواباً للقسم ولا يخفى ضعفه وأن عطف على قوله ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ﴾ الآية المعطوف[1] على قوله: ﴿وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون﴾ [البقرة: ١٤٤] الآية يكون نوع تكلف مع جوازه كما صرح به صاحب الإرشاد والجملة الاسمية لدلالتها على الدوام والثبات وهذا مثل قوله تعالى: ﴿وما أنت

قوله: ما تركوا قبلتك لشبهة تزيلها يشبه وإنما خالفوه مكابرة لما علموا في كتبهم من نعته عليه الصلاة والسلام على الحق.

قوله: قطع لاطماعهم أي قطع لاطماع اليهود في أن يتبع ﷺ قبلتهم قال الراغب في معنى ﴿وما أنت بتابع قبلتهم﴾ أي لا يكون منك ومحال أن يكون لأن من عرف الله حق معرفته لا يرتد.

---

(١) فيه إشارة إلى أن قوله تعالى: ﴿وما الله بغافل عما يعملون﴾ اعتراض بين المتعاطفين كما ذكرناه هناك.

علينا بعزيز﴾ [هود: ٩١] في إفادة القصر وعدم تبعية قبلتهم مقصور على النبي عليه السلام وأمته إذ قد عرفت أن الخطاب له عليه السلام خطاب لأمته ولا يضره قوله تعالى: ﴿وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ﴾ لأن اليهود تتبع قبلتهم وكذا النصارى تتبع قبلتهم فالمراد هنا عدم اتباع مجموع القبلتين ولا ريب في حسن القصر.

قوله: (فإنهم قالوا لو ثبت على قبلتنا لكنا نرجو أن تكون صاحبنا الذي ننتظره) فإنهم قالوا الخ بيان لطمعهم قولهم لو ثبت[1] بالخطاب ولو هنا كونها للتمني أنسب من كونها للشرط إذ الطمع يناسبه التمني قوله لكنا جواب لو.

قوله: (تغريراً له) وخدعة له عليه السلام.

قوله: (وطمعاً في رجوعه) عن التوجه عن الكعبة إلى الصخرة ولو توجه عنه إلى البيت المقدس فرضاً لما آمنوا كما لم يؤمنوا حين توجهه عليه السلام إلى الصخرة.

قوله: (وقبلتهم وإن تعددت) جواب سؤال بأنه كيف قبلتهم بصيغة الافراد مع أن لهم قبلتان لليهود قبلة وللنصارى قبلة أخرى كما سيجيء.

قوله: (لكنها متحدة بالبطلان ومخالفة الحق) أي متحدة بالعرض وإن كانت اثنتان من جهة الذات واعتبر اتحادها بالعرض تنبيهاً على بطلانها ونظيره قوله تعالى: ﴿لن نصبر على طعام واحد﴾ [البقرة: ٦١].

قوله: (فإن اليهود تستقبل الصخرة والنصارى مطلع الشمس لا يرجى توافقهم كما لا يرجى موافقتهم لك لتصلب كل حزب فيما هو فيه) في الأساس تصلّب فلان في الأمر إذا اشتد فيه قبل ثم إن كون قبلة النصارى مطلع الشمس صرحوا به لكن وقع في بعض كتب القصص أن قبلة عيسى عليه السلام كانت بيت المقدس وبعد رفعه ظهر بولس ودس في دينهم ومنها أنه قال إني لقيت عيسى عليه السلام فقال لي إن الشمس كوكب أحبه فبلغ سلامي في كل يوم فمُر قومي يتوجهوا إليها في صلاتهم ففعلوا ذلك بقي الكلام في أن المطالع مختلفة فأي مطلع يعتبر عندهم لم أر من صرح به وفي بدائع الفرائد لابن القيم قبلة أهل الكتاب ليست بوحي وتوفيقاً من الله تعالى بل بمشورة واجتهاد منهم وأما النصارى فإن الله تعالى لم يأمرهم في الإنجيل ولا في غيره باستقبال الشرق وهم مقرون بأن قبلة

قوله: وقبلتهم وإن تعددت يريد بيان وجه توحيد القبلة في مقام الجمع وحاصله أن قبلتهم لما اتحدت في صفة البطلان كانت كأنها قبلة واحدة ويجوز أن يكون الوجه في ذلك أن القبلة في الأصل مصدر ثم جعلت اسماً للجهة المخصوصة.

---

(١) هذا يقتضي أن يكون المراد بالذين أوتوا الكتاب اليهود وقوله والنصارى مطلع الشمس وقوله ﴿وما بعضهم بتابع قبلة بعض﴾ يوجب العموم إلا أن يقال نسبة القول أي الفريقين باعتبار أحد الفريقين أو يؤول الثبوت تأمل.

المسيح قبلة بني إسرائيل وهي الصخرة وإنما وضع لهم أشياخهم هذه القبلة وهم يعتذرون عنهم بأن المسيح فرض إليهم التحليل والتحريم وشرع الأحكام وأن ما حللوه وحرموه فقد حلله هو وحرمه في السماء فهم مع اليهود متفقون على أن الله تعالى لم يشرع استقبال بيت المقدس على الرسول أبداً والمسلمون شاهدون عليهم بذلك وأما قبلة اليهود فليس في التورية الأمر باستقبال الصخرة البتة وإنما كانوا ينصبون التابوت ويصلون إليه من حيث خرجوا فإذا قدموا نصبوه على الصخرة وصلوا إليه فلما رفع صلوا إلى موضعه وهو الصخرة وأما السامرة فإنهم يصلون إلى طورهم بالشام يعظمونه ويحجون إليه وهو في بلدة نابلس وهي قبلة باطلة مبتدعة انتهى. وفي هذا الكلام خلل إذ ما نقله عن ابن القيم من أن قبلة أهل الكتاب ليست بوحي الخ غير تام فإنه لو سلم أن الله تعالى لم يأمرهم في الإنجيل فلا نم أنه تعالى لم يأمرهم بالوحي الغير المتلو فإن أراد بالاجتهاد اجتهاد عيسى عليه السلام فهو من قبيل الوحي وإن أراد به اجتهاد أمته بعده ففي وقته عليه السلام إلى أي موضع يصلي وكذا الكلام في كون الصخرة قبلة فقوله وأما قبلة اليهود فليس في التورية الأمر باستقبال الصخرة الخ في غاية من السخافة لأنه لا طريق إلى اطلاع ذلك فإن التورية التي في أيديهم لتحريفهم إياها لا اعتماد عليها وأصل التورية غير موجودة فمن أين يعلم ذلك وكذا أحوال الإنجيل فالأحسن أن قبلة أهل الكتاب معلومة لنا إجمالاً حيث أخبر الله تعالى: ﴿وما أنت بتابع قبلتهم﴾ [البقرة: ١٤٥] الآية وأما تفصيلاً فلا طريق إليه لما مر من أنه لا اعتماد على كتابهم لكونه محرفاً وأيضاً قول المص في تفسير قوله تعالى: ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم﴾ [البقرة: ١٧٧] الآية وقال ليس البر ما أنتم عليه فإنه منسوخ يدل على أن لهم قبلة ثابتة بالوحي فإن النسخ مختص بحكم الشرع.

قوله: (على سبيل الفرض والتقدير أي ولئن اتبعتهم مثلاً) قال النحرير التفتازاني معنى مثلاً أن هذه الشرطية مبنية على الفرض والتقدير وإلا فلا معنى لاستعمال أن الموضوعة للمعاني المحتملة بعد تحقيق الانتفاء بقوله ﴿وما أنت بتابع قبلتهم﴾ يعني إن كونه من الظالمين لا يخص متابعته بل كل من يتبع كذلك وإنما أسند إليه ليعلم غيره بالطريق الأولى أو أنه ليس المقصود التخصيص بل متابعة الهوى كذلك مطلقاً أي أن التمثيل المشار إليه[1] بقوله مثلاً إما بالنظر إلى رسول الله عليه السلام فيفيد العموم إلى غيره عليه السلام أو بالنظر إلى الهواء في شأن القبلة فيفيد العموم إلى كل هوى مخالف للشرع وأنت خبير بأن مثل هذا محمول على التعريض كقوله تعالى: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ [الزمر: ٦٥] والمراد في التعريض غير ما أسند إليه فيمكن حمل كلام المص عليه وقول صاحب الكشاف وفي ذلك لطف للسامعين وزيادة تحذير الخ يميل إلى ما قلنا لا إلى ما ذكره النحرير وأيضاً حسن الأدب فيما ذكرناه وما ذكره المص في قوله تعالى: ﴿فلا

(١) أشار بذلك إلى أن المتبوع هو ذاتهم في الهواء ففي إيقاع الاتباع على أهوائهم مجازاً عقلياً مبالغة عظيمة.

تكونن من الممترين﴾ [البقرة: ١٤٧] ينفعك إذا نقلته إلى هذا المقام وله احتمال آخر أشير إليه في الكشاف وهو كون هذا تهييجاً وإلهاباً للثبات على الحق.

قوله: (بعد ما بان لك الحق وجاءك فيه الوحي) بعد ما بان أي ظهر لك أشار إلى أن من زائدة وإن جاء في مثل هذا مستعاراً للحصول[1] والظهور قوله وجاءك فيه أي في الحق الوحي أي القرآن بيان منشأ سبب ذلك العلم وهو الوحي كما أن قوله الحق إشارة إلى أن المراد بالعلم المعلوم مجازاً لكونه متعلقاً به والداعي إلى المجاز المبالغة فيه.

قوله: (وأكد تهديده) الواو للابتداء يؤيده عدم الواو في بعض النسخ وجعله عطفاً بتقدير خاطبه على سبيل الفرض وأكد تهديده تكلف.

قوله: (وبالغ فيه من سبعة أوجه) وفي نسخة عشرة أوجه عد النحرير التفتازاني من وجوه المبالغة هي القسم واللام الموطئة وأن الفرضية وأن التحقيقية واللام في خبرها وتعريف[2] الظالمين والجملة الاسمية وإذن الجزائية[3] وإيثار طريق من الظالمين على أنك

قوله: وبالغ فيه أي في تأكيد تهديده من سبعة أوجه الوجه الأول القسم والثاني أن والثالث اللام في لمن والرابع اسمية الجملة والخامس جعله من جملة الظالمين أن فرض اتباعه لأهوائهم فإن قولك زيد من العلماء أبلغ من زيد عالم والسادس وضع المظهر وهو لفظ الظالمين موضع ضميرهم تسجيلاً لهم بالظلم وتحذيراً له من أن يكون منهم فإن الظاهر أن يقال إنك إذاً لمنهم والسابع تعريفه باللام الجنسي الدال على أنه عليه الصلاة والسلام أن اتبع أهواءهم كان داخلاً تحت جنس الظالم وأن حمل اللام على العهد يستفاد منه المبالغة أيضاً فإن المعنى حينئذٍ أن اتبع كان من زمرة هؤلاء المشهورين بالظلم ومعنى الشهرة مستفاد من الإشارة باللام العهدي فكأنه قيل إنك إذاً لمن هؤلاء الظالمين الذين لا يخفى حالهم في الظلم والعناد والمكابرة في الحق بعد ما تبين لهم من كتبهم أنه الحق الذي وجدوه فيها هذا ما عندي من بيان هذه الوجوه السبعة ثم وجدت في أثناء مطالعتي في بعض شروح الكشاف ما هو أبسط وأزيد منها نقلاً عن بعض الأفاضل حيث قال في الآية مبالغة من وجوه هي القسم واللام الموطئة والتعليق بأن لدلالته على أن أي جزء يفرض من الاتباع إذا وقع كفى في كونه من الظلمة والإجمال والتفصيل في قوله ما جاءك من العلم وجعل الجائي نفس العلم وحرف التحقيق واللام في خبرها واللام الدال على المعرفتين فيه وكون الجملة اسمية بجزئها الدال على الاستمرار والثبات وما في إذا من المبالغة لكونها الجواب والجزاء ودلالتها على زيادة الربط وما في قوله من الظالمين من الدلالة على أنه إذ ذاك من الموسومين منهم وتسمية ما ذهبوا إليه اهواء لما فيه من المنع عن الاتباع المؤكد للوعيد ثم قال ولهذا التأكيد البليغ فسر صاحب الكشاف الظالمين بالمرتكبين الظلم الفاحش وقوله تعظيماً وما عطف عليه علة غائية للمبالغة في التأكيد بهذه الوجوه.

---

(١) وإنما عبر عن الحصول بالمجيء تجوزاً للإشعار بأن المقدرات متوجهة من الأزل إلى أوقاتها المعينة لها فتقرب منها شيئاً فشيئاً.

(٢) لإفادته الاستغراق حيث لا قرينة على العهد.

(٣) لأنها لكونها للجواب والجزاء تفيد المبالغة.

ظالم أو الظالم لإفادته أن ذلك مقرر محقق وأنه معدود في زمرتهم وإيقاع الاتباع على ما سواه هواء بمعنى أنه لا يعضده برهان ولا نزل في شأنه بيان ولعل عدها سبعة لأن المراد التكثير لا التحديد لأن الأوجه تزيد على عشرة أوجه فإن جعل الجائي نفس العلم وإرادة المعلوم منه مجازاً والإجمال والتفصيل في قوله ما جاءك من العلم(١) ولو أريد التحديد يشكل تعيين ما أسقط من الوجوه ليلزم الترجيح بلا مرجح في إسقاط بعض الوجوه والقول ولعل عدها سبعة باعتبار الوجوه المذكورة في الوعيد غير ظاهر وعين بعضهم وقال كأنه أسقط منها مبالغة أن والتعريف والأهواء وهو ظاهر فمن أين يعلم ذلك فضلاً عن الظهور وقد عرفت أن الوجوه زائدة على العشرة فالأسلم ما ذكرناه من أن المراد التكثير لا التحديد.

قوله: (تعظيماً للحق المعلوم وتحريضاً على اقتفائه وتحذيراً عن متابعة الهوى واستفظاعاً لصدور الذنب عن الأنبياء) إيراد الجمع للتنبيه على أنه لا قائل بالفصل فإذا كان صدور الذنب عن رسولنا عليه السلام عظيماً بهذه المرتبة كان صدوره عن سائر الأنبياء كذلك.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾﴾

قوله: (يعني علماءهم) إذ العرفان من الكتاب إنما هو صفة العلماء وأما غيرهم فبإخبارهم والتعبير عن المسند إليه بالموصول للإشعار بعلية الحكم أي سبب عرفانهم إعطائهم الكتاب وإتيان المبني للفاعل هنا والمبني للمفعول للاهتمام بالعرفان المذكور ونون العظمة تفيد فخامة تلك المعرفة والقول بأن أوتوا يستعمل فيمن لم يكن له قبول وآتيناهم أكثر ما جاء فيمن له قبول الله أعلم بصحته إذ الظاهر أن المراد في الموضعين واحد.

قوله: (الضمير لرسول الله ﷺ وإن لم يسبق ذكره) وفي الكشاف هو التفات دون الأحكام بدون سبق الذكر تفخيماً أجيب بأن الأمرين جائزان ولكن المقام لما ذكره ادعى إذ لا يحسن الالتفات إلا إذا كان مقصوداً لذاته مبيناً ما سبق له الكلام عليه ومع ذلك يكون له

قوله: واستفظاعاً لصدور الذنب عن الأنبياء وفي ضمنه تعريض بليغ للكافرين بأنهم تركوا الدليل الواضح واتبعوا الهوى وفي الكشاف وقوله ﴿ولئن اتبعت أهواءهم﴾ [البقرة: ١٢٠] بعد الإفصاح عن حقيقة حاله المعلومة عنده في قوله ﴿وما أنت بتابع قبلتهم﴾ [البقرة: ١٤٥] كلام وارد على سبيل الفرض والتقدير بمعنى ولئن اتبعتهم مثلاً بعد وضوح البرهان والإحاطة بحقيقة الأمر أنك إذاً لمن المرتكبين الظلم الفاحش وفي ذلك لطف للسامعين وزيادة تحذير واستفظاع لحال من يترك الدليل بعد إثارته ويتبع الهوى وتهييج وإلهاب للثبات على الحق.

قوله: وفي ذلك لطف السامعين لأن من سمع أن من بلغ منزلته أقصى نهايات الكمال قد خوطب بذلك فهو أجدر أن يحذر عن مثله.

---

(١) إذ لو قيل ما جاءك العلم لكفى.

حسن موقع خصوصاً انتهى. يريد أن إرجاع الضمير إليه في هذه الجملة غير مستحسن لأن هذه الجملة جملة معترضة بين كلامين متصلين معنى فإن قوله: ﴿ولكل وجهة هو موليها﴾ [البقرة: ١٤٨] متصل بقوله: ﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء﴾ [البقرة: ١٤٤] الآية وهذه الجملة ذكرت معترضة استطراداً لبيان أن كون القبلة الكعبة أمر ظاهر معروف حتى للمنكرين حيث يعرفونه بمعرفة أوصاف الرسول عليه السلام كما ستعرفه ولهذا ترك العطف فلو رجع الضمير إلى المذكور في الخطابات السابقة لأوهم أن له نوع اتصال بما قبله فينتفي الحسن الذي في كونها اعتراضية ولعل هذا مراد صاحب الكشاف بقوله إذ لا يحسن الالتفات الخ وأشار بقوله إذ لا يحسن إلى جواز الالتفات كما صرح به أولاً فلا يظهر وجه قول من قال وهو معنى بديع يفيد به إطلاقهم في تعريف الالتفات بأن يكون التعبير الأول مقصوداً فيه مسوقاً له الكلام وهذا نظير قولهم شرط الاستعارة أن يذكر المشبه بطريق القصد ليدخل فيه:

«قــد زرا زرارة عــلــى الــقــمــر»

فاحفظه فإنه من خصائص هذا المقام انتهى. فإنه إنما يصح تقييد تعريف الالتفات إذا لم يكن مثل هذا التفاتاً أصلاً وقد عرفت أنه يسوغ فيه الالتفات والتقييد المذكور يفيد إخراج مثل ذلك فلا يكون تعريفه جامعاً لأفراده.

قوله: (لدلالة الكلام عليه) أي هذا الكلام فإن هذا معنى التقدم معنى إذ التقدم المعنوي على ما نقل عن الرضي أنه فسره بأن يكون هناك أمر سوى الضمير يقتضي كونه مرجع الضمير وعد كون سياق الكلام مستلزماً للضمير استلزاماً قريباً أو بعيداً كقوله تعالى: ﴿ما ترك على ظهرها من دابة﴾ [فاطر: ٤٥] فإن ذكر الدابة مع الظهر دل على أن المراد ظهر الأرض انتهى وما نحن فيه من هذا القبيل فإن تشبيه معرفته بمعرفة أبنائهم دل على أن المراد الرسول عليه السلام فإن هذا من خصائصه عليه السلام كما أن أنزلناه دل على أن المراد بالضمير القرآن إذ الإنزال من خواص القرآن فعلم منه ضعف ما قيل من أن المراد بالكلام الكلام الوارد في شأنه بقوله ﴿سيقول السفهاء﴾ وإلى هنا لأن هذا الكلام ليس في شأنه عليه السلام وإن كان له نوع تعلق به على أنه مذكور لفظاً فلا يحتاج إلى القول بأنه عليه السلام متقدم معنى.

قوله: لدلالة الكلام عليه لأن الخطابات المتكررة المتقدمة منذ ابتداء قوله تعالى: ﴿سيقول السفهاء﴾ [البقرة: ١٤٢] مع النبي ﷺ فإن قيل فعلى هذا يكون ذكره عليه الصلاة والسلام قد سبق مراراً كثيرة فكيف يقول ولم يسبق ذكره بكلام ورد في شأن نفسه فليس بينهما مناسبة ولهذا قطعت عنها ولم تعطف فلو رجع الضمير إلى ما سبق أوهم نوع اتصاله به ولم يحسن القطع إذ ذاك وبما ذكرنا خرج الجواب عما يقال إن في هذا الكلام التفاتاً من الخطاب إلى الغيبة ولا بد في الالتفات من التعبير بين سابق ولاحق وهنا قد التفت من ضمير الخطاب في أنك إلى الغيبة حيث قيل يعرفونه ومقتضى الظاهر يعرفونك فكيف تقول وإن لم يسبق ذكره وتلخيص الجواب أن المنفي المذكور المقيد بقيد يكفي في الالتفات مطلق الذكر.

قوله: (وقيل للعلم) لأنه مذكور في قوله ما جاءك من العلم بمعنى المعلوم الذي هو الوحي والحق ومن جملته كون الكعبة قبلة دون ما ادعاه أهل الكتاب.

قوله: (أو القرآن أو التحويل) أو القرآن أضمر بلا ذكر شهادة له بالنباهة المغنية عن التصريح ولأنه حاضر في أذهان الموحدين فيصرف الضمير إليه ما لم يمنع مانع أو التحويل لدلالة الكلام السابق عليه وأشار إلى ضعف هذه الوجوه الثلاثة بقوله يشهد للأول أي قوله كما يعرفون أبناءهم يشهد لكون المرجع الرسول عليه السلام لأن التخصيص بأهل الكتاب يقتضي أن يكون هذه المعرفة مستفادة من كتابهم وقد أخبر الله سبحانه وتعالى عن كون أوصافه عليه السلام مذكورة في التورية والإنجيل بقوله يجدونه مكتوباً في التورية والإنجيل وأما كون وصف القرآن مذكوراً في كتابهم فلم يخبر الله تعالى كونه مذكوراً فيه وكذا العلم والتحويل لم يقع الخبر عنهما وهذا القدر يكفي في الشهادة في الأمور الظنية وينصره الحديث الآتي ذكره كما نبه عليه بقوله وعن عمر رضي الله تعالى عنه الحديث.

قوله: (يشهد للأول أي يعرفونه بأوصافه) نبه به على أن المراد ليس معرفتهم الرسول من حيث ذاته ونسبه الشريف بل المعرفة بأوصافه المنعوتة في كتابهم ومن جملتها صلاته عليه السلام إلى القبلتين والقرار في التوجه إلى الكعبة بعد نسخ التوجه إلى الصخرة وبهذا يتضح ارتباطه بما قبله كمال الارتباط فقوله فيما سبق الضمير لرسول الله عليه السلام بناء على التسامح والمراد أن الضمير لرسول الله عليه السلام من حيث الوصف وأيضاً ذكره عليه السلام على هذا الوجه لا يتقدم أصلاً فاضمحل الإشكال المذكور وهو أن الظاهر أن فيه التفاتاً دون الإضمار بدون سبق الذكر فإنه لو سلم كونه مقصوداً ذكراً فذكره عليه السلام من حيث ذاته الشريفة وذلك ليس بمقصود هنا والمقصود ذكره عليه السلام من حيث وصفه لما مر من أنه مناط المعرفة وليس بمذكور فيما سبق على هذا الوجه.

قوله: وقيل للعلم أو القرآن أو التحويل وهذا بعيد لعدم ملائمته للمشبه به لبعد أن يقال يعرفون العلم كما يعرفون أبناءهم وكذا القرآن والتحويل ولذا قال كما يعرفون أبناءهم يشهد للأول لوجود المناسبة بين المشبه والمشبه به فيه رجوعه إلى القرآن أبعد إذ المناسب حينئذٍ أن يقال يعرفونه كما يعرفون التورية قال بعضهم وعلى تقدير رجوع الضمير إلى الرسول وجه النظم أن يكون هذا كلاماً وارداً لتأكيد قوله ﴿وإن الذين آتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق﴾ [البقرة: ١٤٤] لأتينا به على علمهم بأن من نعوته ﷺ أنه يصلي إلى القبلتين وهذا كان أوجه من رجوعه إلى تحويل القبلة لئلا يكون تكريراً مجرداً لا يقال التكرير للتأكيد فلا فرق بينهما لأن التأكيد بذكر ما هو كالعلة أقوى من التأكيد بالتكرار المجرد روى الإمام عن ابن عباس والمفسرين أن الضمير راجع إلى أمر القبلة يعني أهل الكتاب يعرفون أمر القبلة التي تقلبك إليها كما يعرفون أبناءهم وقال الأصل في الضمير أن يرجع إلى أقرب المذكورات وهو العلم في قوله بعد ما جاءك من العلم والمراد بالعلم النبوة كأنه قيل يعرفون أمر النبوة كما يعرفون أبناءهم وأما أمر القبلة فهو ما تقدم ولو كان راجعاً إليها لتكرر وقال ناصروه إن نظم الآيات السابقة واللاحقة أحق بالاعتبار من هذه المناسبة على أن المناسبة لم تفت فإنها لتأكيد أمر القبلة أيضاً.

قوله: (كمعرفة أبنائهم لا يلتبسون عليهم بغيرهم) كمعرفة أبنائهم أشار إلى أن ما مصدرية لا يلتبسون أي لا يشتبه عليهم أبناء غيرهم وأبناؤهم فكذلك يعرفون الرسول عليه السلام من جهة الوصف بحيث لا يلتبسون عليهم غيره فمن أنكره منهم فقد كابر وعاند الحق.

قوله: (وعن عمر رضي الله تعالى عنه أنه سأل عبد الله بن سلام رضي الله تعالى عنه عن رسول الله ﷺ فقال أنا أعلم به مني بابني قال ولم قال لأني لست أشك في محمد أنه نبي فأما ولدي فلعل والدته قد خانت فقبل رأسه) حديث موقوف عن الرسول عليه السلام أي عن نبوته بقرينة أنه قال في الجواب إنه نبي فالسؤال عن أوصافه وبهذا الاعتبار يلائم بما قبله فقال أي قال عقيب السؤال بلا توقف فالفاء للسببية مع التعقيب أنا أعلم به الخ. تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي لمجرد تقوية الحكم وأما الحصر فليس بمناسب لأن سائر أهل الكتاب كذلك قوله مني متعلق باعلم وهذا قريب من مسألة الكحل قال أي عمر رضي الله تعالى عنه ولم أي لأي شيء قال عبد الله بن سلام ذلك فالمقول محذوف والمذكور علته والمتعارف في مثل هذا قال له لم قلت هكذا قال لأني لست لكنه رام الاختصار فبين على هذا الأسلوب لظهور المراد أي لست أشك في نبوته عليه السلام بوجه من الوجوه وأما ولدي فأشك في كونه مولوداً من مائي وإن كان مولوداً لي في الشرع لولادته في فراشي لعل والدته خانت وزنت فهذا الولد من تلك الوقعة ونفي هذا الاحتمال مكابرة صريحة فعلم من هذا البيان أن المشبه به ليس أقوى من المشبه في وجه الشبه لكنه أشهر فيه وهذا كاف وأما كونه أقوى فليس بشرط في جميع أغراض التشبيه[1] فقوله فلعل

قوله: أنا أعلم به مني يا بني قال صاحب التحقيق هذا على خلاف الآية لأنها تقتضي أن يكون معرفتهم بأبنائهم أقوى لوقوعها مشبهاً به وقول ابن سلام يدل على أن معرفتهم بالنبي عليه الصلاة والسلام أقوى وأجاب بأن ابن سلام أراد العلم بالنبوة والبنوة ولا شك أن الأول قطعي لثبوته بدليل قطعي وهو المعجزة والثاني مبني على الفراش وفي الآية شبه معرفة الرسول ﷺ أي معرفة حلاه ونعوته بمعرفة حلاء أبنائهم ونعوتهم ولا شك أن الثاني أقوى لأن الأول نظري مبني على صدق التورية وقطعية النص المشتمل على ذكر نعوته ﷺ وتواتر التورية لديهم والثاني مشاهد محسوس قال بعضه ولقائل أن يقول فالمخالفة باقية لأن الكلام في الحلي والنعوت وفي كلام ابن سلام في العلم بالنبوة ويمكن أن يجاب بأن عمر رضي الله عنه سأله عن رسول الله ﷺ على ما ذكر في الكتاب فإن كان سؤاله عن النبوة فلا شك في المطابقة وإن كان معرفة الحلي والنعوت فالجواب بالعلم بالنبوة من باب الاسلوب الحكيم إذ معرفة النبوة هي المقصودة بالذات ومعرفة الحلي والنعوت وسيلة فإن قيل لم لم يقل كما يعرفون أنفسهم مع أن معرفة الشخص نفسه أقرب إليه من معرفة سائر الأشياء فالجواب ما قال الراغب لأن الإنسان لا يعرف نفسه إلا بعد انقضاء برهة من دهره ويعرف ولده من حيث وجوده.

---

(١) قال النحرير في المطول إنه إذا كان الغرض من التشبيه تقرير حال المشبه في نفس السامع وتقوية شأنه =

علة أقيمت مقام الخبر كما عرفته فالأوفق في الآية الكريمة وأما ابني الخ لكن أراد التعميم للمبالغة فإن قلت إن في وقع الشك فيه فلا يحصل المعرفة وقد أخبر الله تعالى بأن لهم معرفة بذلك قلنا إن العلم القطعي له معنيان أحدهما أن لا يكون له احتمال النقيض أصلاً والآخر أن لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل وهو أعم من الأول فأراد عبد الله بن سلام رضي الله تعالى عنه أن معرفته أن رسول الله عليه السلام نبي قطعية لا يحتمل النقيض أصلاً ومعرفة أبنائه قطعية تحتمل النقيض لكن لا عن دليل فلا ينافي القطعية بالمعنى الأعم لكن إن عبد الله بن سلام بالغ فيه وعبر عنه بالشك إشارة إلى كمال يقينه بنبوة الرسول عليه السلام وكان معرفة ولده بكونه ولداً له بالنسبة إلى معرفة نبوته عليه السلام من مقولة الشك فمثل هذه المبالغة لكونها متضمنة للنكتة الأنيقة يعد من شعب البلاغة لا سيما عند قيام القرينة القوية.

قوله: (تخصيص لمن عاند) أي هذا كلام في غاية الاختصار والإيجاز بحيث يتضمن الإعجاز فإن قوله وإن فريقاً منهم يشير إلى أن فريقاً آخر منهم لم يكتموا الحق بل أظهروه وآمن به كعبد الله بن سلام وأضرابه حتى بالغ في إظهاره وعد معرفة ولده من باب الشك بالنسبة إلى معرفة الحق وكأنه قيل إن الذين يعرفون الحق فريقان فريق منهم من آمن به وعمل بمقتضاه وهذا هو المرموز إليه وفريق آخر منهم من عاند الحق وجحد به وهو المصرح به في النظم الجليل ولم يعكس للتنصيص على قبح الكتمان مع الكفران فعلم منه أن هذا ليس من قبيل عطف الخاص على العام بل هو ابتداء كلام متضمن لتقسيم العارفين إلى قسمين بعد ذكرهم أو عطف على الذين آتيناهم بتنزيل تغاير الصفات منزلة تغاير الذوات وهم يعلمون[١] إنما ذكر مع أنه مفهوم من السوق إشارة إلى كمال شناعة الكتمان مع العرفان فإن الجاهل قد يعذر في بعض الأحيان ويعلمون على قراءة رفع الحق إما منزل منزلة اللازم أو متعد مفعوله محذوف وهو الحق.

قوله: (واستثناء لمن آمن) أي إخراج من آمن به[٢] أي منع عن الدخول فيه بقيد فريقاً منهم أما على مذهب من قال بمفهوم المخالفة فظاهر وأما على مذهب من نفاه فبناء

قوله: واستثناء لمن أمن ليس مراده بالاستثناء ما هو المصطلح عليه لعدم اداته وإنما المراد الاستثناء المعنوي وهو المستفاد من تنكير فريقاً ومن كلمة من التبعيضية إذ يفهم منه أن فريقاً آخرين منهم لا يكتمون الحق بل يعترفون به ويؤمنون.

= يقتضي أن يكون وجه الشبه في المشبه به أتم وهو به أشهر وما عداه من الغرض وهو بيان إمكان المشبه أو بيان حاله أو بيان مقدار حاله فلا يقتضي إلا كون المشبه به بوجه الشبه أشهر انتهى وما نحن فيه الغرض من التشبيه بيان مقدار حال المشبه أو بيان حاله فيكفي فيه كون المشبه به بوجه الشبه أشهر ولا يقتضي الأتمية.

(١) وهو حال مؤكدة قدم المسند إليه على الخبر الفعلي لتقوية الحكم.

(٢) أشار إلى أن المراد بالإخراج المنع عن الدخول لا الإخراج بعد الدخول وهذا المعنى للإخراج متعارف في باب الاستثناء.

على العدم الأصلي إذ عدم الكتمان بعد العلم والعرفان أصل وليس المراد بالاستثناء هو المصطلح وهو ظاهر.

قوله تعالى: ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ۝١٤٧﴾

قوله: (كلام مستأنف) بالاستئناف النحوي أي كلام ابتدائي غير متعلق بما قبله من جهة الإعراب وإن كان متعلقاً به معنى لأنه مسوق لرد الكفرة والمشركين لا سيما الكاتمين وعن هذا ذكر الحق بالمظهر.

قوله: (فالحق إما مبتدأ خبره من ربك) الفاء للتفصيل خبره من ربك قدم هذا الاحتمال مخالف للكشاف لعدم احتياجه إلى التقدير لكن فائدة الخبر حينئذٍ غير ظاهر إذ الحق لا يكون إلا من الرب ولعل لهذا اخره صاحب الكشاف والقول بأنه مسوق لرد الكاتمين لا يدفع ذلك الإشكال.

قوله: (واللام للعهد والإشارة إلى ما عليه الرسول ﷺ أو الحق الذي يكتمونه) واللام للعهد سواء كان حرف تعريف أو اسم موصوف والإشارة إلى ما عليه الرسول وهو التوجه إلى الكعبة وهو المذكور سابقاً أو كل ما كان عليه فيدخل التوجه إلى البيت دخولاً أولياً أو الحق الذين يكتمونه فالعهد حينئذٍ ظاهر لتقدم ذكره صريحاً وهذا يقتضي الضمير الراجع إلى الحق لكن لتقرير حقيته جعل مظهراً والظاهر أن المراد بالحق الذي يكتمونه الحق الذي عليه الرسول والتغاير بالاعتبار سواء كان التوجه إلى الكعبة أو عاماً له ولغيره.

قوله: (أو للجنس والمعنى أن الحق ما ثبت أنه من الله تعالى كالذي أنت عليه لا ما

قوله: واللام للعهد والإشارة إلى ما عليه الرسول وفي الكشاف يحتمل أن يكون الحق خبر مبتدأ محذوف أي هو الحق أو مبتدأ خبره من ربك وفيه وجهان أن تكون اللام للعهد والإشارة إلى الحق الذي عليه رسول الله ﷺ وإلى الحق الذي في قوله: ﴿ليكتمون الحق﴾ [البقرة: ١٤٦] أي هذا الذي ليكتمونه هو الحق من ربك وأن يكون للجنس على معنى الحق من الله لا من غيره يعني أن الحق ما ثبت أنه من الله كالذي أنت عليه ما لم يثبت أنه من الله كالذي عليه أهل الكتاب فهو الباطل قال الفاضل الطيبي قوله وفيه وجهان بعد ذكر الاحتمالين يوجب أن يكون الأقسام أربعة لكن ذكر صاحب الكشاف منها وجهين فخص كلا من التقديرين بكل من الاحتمالين فحين جعل اللام للعهد قدر الحق خبراً مبتدأ محذوف وحين جعلها جنسياً جعل من ربك الخبر أقول الصحيح أن يكون قوله وفيه وجهان تفريعاً للتقدير الأخير وهو أن يكون الحق مبتدأ خبره من ربك إذ على التقدير الأول لا بد أن يحمل معنى اللام على الجنس لا على العهد لأدائه إلى التكرار إذ يكون المعنى حينئذٍ هذا الحق الذي عليه الرسول هذا الحق الذي عليه الرسول ثابتاً من ربك وهذا الحق الذي يكتمونه ثابتاً من ربك أو يكون المعنى هو الحق المعهود وعلى الحمل على الجنس يكون المعنى الذي عليه الرسول أو الذي يكتمونه هو الحق لا ما عليه أهل الكتاب وينصر ما ذكرنا من الصرف التفريع إلى الأخير إن المص رحمه الله ذكر هذين الاحتمالين على كون الحق مبتدأ وسكت عنهما على كونه خبر مبتدأ محذوف.

لم يثبت كالذي عليه أهل الكتاب) أو للجنس أي للاستغراق فحينئذٍ يفيد القصر ولهذا قال والمعنى أن الحق أي جنس الحق بحيث لا يشذ منه شيء ما ثبت أنه من عند الله كالحق الذي أنت عاكف عليه لا ما لم يثبت أنه من عند الله تعالى لما كان الحصر متضمناً للإثبات والنفي تعرض النفي بعد الإثبات قوله كالذي عليه أهل الكتاب تمثيل لما لم يثبت أنه من عند الله لكونه منسوخاً أو لكونه من مخترعاتهم تبعاً للهوى فلا إشكال بأن ما عليه أهل الكتاب مأخوذ من الكتاب وحمل اللام على العهد تارة وعلى الجنس أخرى بناء على اعتبار قرينة العهد وعدم اعتباره وقدم العهد لأنه الأصل عند القرينة ولو كانت ضعيفة ولك أن تقول الجنس أولى وبالتقديم أحرى أما أولاً فلشموله ما عليه الرسول عليه السلام وغيره من الأديان الحقة وغيرها فيدخل ما عليه الرسول عليه السلام دخولاً أولياً وأما ثانياً فلإفادته القصر المشير إلى تعريض أهل الكتاب بأنهم مبعدون عن الحق بمراحل دون العهد وأما ثالثاً فلأن ذكر الحق مظهراً مع أن المقام مقام المضمر يؤيد الجنسية والشيء إذا أعيد معرفة يكون عين الأول قاعدة يعدل عنها كثيراً.

قوله: (وأما خبر مبتدأ محذوف أي هو الحق ومن ربك حال أو خبر بعد خبر) فمرجع الضمير ما عليه الرسول عليه السلام أو ما يكتمونه واللام حينئذٍ للجنس أي ما عليه الرسول عليه السلام كله هو الحق لا ما عليه أهل الكتاب نظيره كما في قوله تعالى: ﴿ذلك الكتاب﴾ [البقرة: ٢] ولا معنى للعهد لأن المبتدأ متحد مفهومه ومفهومه إلا أن يقال إنه من قبيل شعري شعري فيفيد الكمال والمعنى أن ما جاء به الرسول ومن جملته أمر القبلة هو الحق المعهود المستحق لأن يسمى حقاً وللتنبيه على جواز الاحتمالين سكت عن بيان التعريف فيه وفي كلام الكشاف رمز إليه ومن ربك حال أي حال مؤكدة من الضمير المستكن في الحق فالمبتدأ المقدر حينئذٍ أيضاً هو لا هذا قدمه على الاحتمال الأخير لأن الخبر بعد الخبر بلا عطف مما ينازع فيه وأيضاً لا يظهر فيه فائدة الخبر كما نبهنا عليه في الاحتمال الأول والتأكيد في الخبر غير متعارف بخلاف الحال.

قوله: لا ما لم يثبت كالذي عليه أهل الكتاب معنى الحصر مستفاد من اللام الجنسي في المبتدأ كما في الحمد لله فإنه يفيد أن جنس الحمد لله فينافيه كون فرد منه لغيره والمعنى ههنا أن جنس الحق ما هو من ربك وينافيه كون شيء من الحق من غيره تعالى ومعناه حصر الكمال على منوال قولك الجود جودك والصنع صنعك وهو حصر حقيقي فإن كل حق ثابت من غيره تعالى إنما هو منه تعالى لأنه إنما يكون حقاً إذا كان على قانون الشرع وطريق الإسلام فكأنه قيل جميع الحق من الله فما أنت عليه لكونه من الله حق وما هم عليه لكونه في مقابلته باطل ففيه تعريض لهم بأنهم على الباطل.

قوله: ومن ربك حال فيكون حالاً مؤكدة نحو هو الحق بيّنا قال بعض الأئمة من شراح الكشاف فعلى هذا المبتدأ المقدر هذا ليصح قوله: ﴿الحق من ربك﴾ [البقرة: ١٤٧] على الإبدال ثم روي عن صاحب الكشاف أنه قال هذه القراءة بالنصب على الإبدال يؤيد كون من ربك حالاً ويدل على أن اللام للعهد.

قوله: (وقرىء بالنصب على أنه بدل من الأول) بدل الكل من الكل لزيادة التقرير والإيضاح لا سيما إذا قيد بقوله ﴿من ربك﴾ [البقرة: ١٤٧] فاللام حينئذٍ للعهد ويؤيد هذا كونها للعهد في قراءة الرفع لكن للجنس مؤيدات كثيرة.

قوله: (أو مفعول يعلمون)(١) فيكون بمعنى يعرفون فيقبح الوقف على قراءة النصب على يعلمون وأما في قراءة الرفع فحسن كامل.

قوله: (الشاكين في أنه من ربك أو في كتمانهم الحق عالمين به) نقل عن الراغب أنه قال إن المرية أخص من الشك وظاهر كلام المص أنهما متساويان قدم احتمال أنه من ربك مخالفاً للكشاف لقربه قوله أو في كتمانهم الخ. الظاهر أن لفظة أو لمنع الخلو قوله عالمين به إشارة إلى أن قوله تعالى ﴿وهم يعلمون﴾ [البقرة: ٧٥] حال من فاعل يكتمون.

قوله: (وليس المراد نهي الرسول ﷺ عن الشك فيه لأنه غير متوقع منه) جواب سؤال مقدر أي أن هذا وإن كان ظاهره نهي الرسول عليه السلام عن الشك فيه لكنه ليس بمراد لقرينة وهي أن الشك غير متوقع منه عليه السلام فضلاً عن الوقوع فيه

قوله: فعلى هذا المبتدأ المقدر هذا أي فعلى هذا المبتدأ المقدر وهو الضمير عائد إلى هذا أي إلى الحق في قوله ﴿ليكتمون الحق﴾ وقال بعضهم إنما يجب ذلك أن لو كانت منتقلة وإنما هي مؤكدة لأنها لازمة للحق كما في قوله هو الحق بيناً أقول القراءة بالنصب كما يدل على أن يكون اللازم في الحق في قوله عز وجل: ﴿الحق من ربك﴾ [البقرة: ١٤٧] للعهد يدل أيضاً أن يكون المراد بالحق فيه تحويل القبلة لأن الظاهر أن اللازم في الحق قوله تعالى: ﴿ليكتمون الحق﴾ [البقرة: ١٤٦] للعهد أيضاً مراد به الحق المذكور في قوله تعالى: ﴿وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم﴾ [البقرة: ١٤٤] بقرينة كونه متعلق علم أهل الكتاب في الموضعين وذلك الحق عبارة هناك عن التحويل لأن الضمير في أنه عائد على ما ذكر أما كون الحق هناك متعلق علمهم فظاهر وأما في قوله: ﴿ليكتمون الحق﴾ [البقرة: ١٤٦] لقوله: ﴿وهم يعلمون﴾ [البقرة: ١٤٦] فإن معناه ليكتمون عالمين به.

قوله: الشاكين في أنه من ربك فاللام في الممترين للجنس لا للعهد لأن المذكورين هم أهل الكتاب ولم يشكوا في أن ما عليه الرسول عليه الصلاة والسلام حق وفي أنه من الله لقوله تعالى: ﴿وهم يعلمون﴾ [البقرة: ١٤٦] ولقوله: ﴿ليعلمون أنه الحق من ربهم﴾ [البقرة: ١٤٤] قال الإمام اختلفوا في قوله تعالى: ﴿فلا تكونن من الممترين﴾ [البقرة: ١٤٧] على أقوال أحدها ﴿فلا تكونن من الممترين﴾ في أن الذين تقدم ذكرهم علموا صحة نبوتك وأن بعضهم عاند وكتم قال الحسن وثانيها يرجع إلى أمر القبلة وثالثها يرجع إلى صحة نبوته وشرعه وهذا هو الأقرب لأن أقرب المذكورات إليه قوله ﴿الحق من ربك﴾ [البقرة: ١٤٧] فإذا كان ظاهره يقتضي النبوة وما يشتمل عليه من قرآن ووحي فقوله: ﴿ولا تكونن من الممترين﴾ [البقرة: ١٤٧] وجب أن يكون راجعاً إليه.

---

(١) فهو من إقامة الظاهر موضع المضمر للتمكن في الذهن.

والنهي عن الشيء يقتضي وقوعه أو توقعه وترقبه من المنهي عنه وكلاهما غير منصور هنا فلا فائدة في النهي.

قوله: (وليس بقصد واختيار) قرينة أخرى على عدم المراد به نهيه عليه السلام وحاصله أن الشك لا يحصل بالقصد والاختيار لكونه من الكيفيات النفسانية وكل مكلف به أمراً كان أو نهياً يجب أن يكون بالاختيار فالشك لا يكون مكلفاً به فالقياس من الشكل الثاني صغراه ما ذكره وكبراه ما قدرناه لكن يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون الشك مكلفاً به باعتبار مبادئه أي فلا تكونن من الذين يباشرون شيئاً يؤدي إلى الشك كما قالوا هكذا في الأمر بالإيمان فإن التصديق من الكيفيات النفسانية والأمر به أمر بمبادئه فليكن هنا كذلك فالكبرى المذكورة على إطلاقها غير مسلمة.

قوله: (بل أما تحقيق الأمر وأنه بحيث لا يشك فيه ناظر) أي أن النهي عن الامتراء في الشيء لا سيما النهي عنه من لا يتوقع منه امتراء قطعاً يستلزم بيان أنه بلغ في الوضوح مبلغاً بحيث لا ينبغي أن يشك فيه عاقل أصلاً وناظر قطعاً وهذا اللازم هو المراد من النهي هنا كناية.

قوله: وليس بقصد واختيار عطف على قوله غير متوقع عنه وتعليل لنفي كون المراد منه نهي الرسول عليه السلام عن الامتراء أي وليس الشك من الأشياء التي تعتري الإنسان بقصده واختياره حتى ينهى عنه بل هو مما يعتري بالضرورة بلا قصد واختيار وما كان كذلك كيف يتصور النهي عنه والنهي عن الشيء إنما يكون فيما يدخل تحت القدرة يعني شرط النهي أن يكون فيما يتوقع منه أن يرتكب المنهي عنه وفيما يكون بقصد واختيار وكلا الأمرين منتف ههنا فكيف يتصور النهي.

قوله: بل أما تحقيق الأمر وأنه بحيث لا يشك فيه ناظر هذا على أن لا يكون الخطاب للنبي بل يكون خطاباً عاماً لكل أحد على طريقة قوله تعالى: ﴿ولو ترى إذ المجرمون﴾ [السجدة: ١٢] الآية وقوله ﷺ: بشر المشائين وقوله: أو أمر الأمة إلى آخره على أن الخطاب للنبي ﷺ لكن المقصود الأصلي خطاب الأمة وذكر الرسول تعظيماً له لأنه إمام أمته وقدوتهم اعتباراً لتقدمه واظهاراً لرتبته فعلى هذا يكون الخطاب فيه كالخطاب في قوله تعالى: ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء﴾ [الطلاق: ١] الآية لكن الأول أبلغ من الثاني لإفادته أن الخطب أبلغ من العظم إلى حيث لا يختص بالخطاب أحد دون أحد ومعنى كونه امراً للأمة باكتساب المعارف المزيحة للشك باكتساب المقدمات الموصولة إلى إزالة الشك في الحق أن النهي عن الشك في الحق حث على الجزم فيه والاعتقاد به والجزم والاعتقاد فيه لا يحصل إلا بعد النظر الصحيح والتأمل في المقدمات وتلك المقدمات هي المعارف الموصلة إلى المطلوب الذي هو العلم بحقيقة الحق وهو المعنى بإزاحة المعارف للشك فإن المقدمات إنما تزيل الشك في المطلوب بسبب إيصالها النفس إلى الجزم به والمطلوب هنا العلم بحقية ما عليه الرسول ﷺ وهو عام متناول لجميع الأمور الدينية من الاعتقاديات التي هي الأصول ومن الأفعال والتروك التي الفروع فتكون الآية أمراً بجميع ذلك فهي من جوامع الكلام ومجامع الحكم لما فيها من التحريض إلى اكتساب النفس ما به كمالها الباقي الأبدي وسرورها التام السرمدي الذي هو الغاية من إنزال الكتب وارسال الرسل.

قوله: (أو أمر الأمة باكتساب المعارف) وجهه[1] أن النهي عن الشيء أمر بضده إن فوت عدم ضده المقصود بالنهي وهنا كذلك أو إنما قال أمر الأمة مع أن الظاهر أمر الرسول عليه السلام لما عرفت من أنه ليس المراد به نهي الرسول عليه السلام الخ فالخطاب عام كما أشار إليه بقوله لا يشك فيه ناظر فالنهي بالنسبة إلى الأمة أمر يفيده وبالنسبة إليه عليه السلام تهييج وتثبيت على ذلك ولم يتعرض له لظهوره وقد صرح به في مواضع عديدة أو حمل الخطاب في هذا الوجه على الخطاب للأمة فقط ففي قوله فلا تكونن تلوين الخطاب إذ الخطاب في قوله ﴿الحق من ربك﴾ له عليه السلام كما هو الظاهر وإن جعل عاماً لكل أحد على سبيل البدل فلا تلوين.

قوله: (المزيحة للشك) هذا يقتضي وجود الشك وهذا مختص بالأمة فمعنى قوله سابقاً وأنه بحيث لا يشك فيه وأنه بحيث لا ينبغي أن يشك فيه لا أنه لا يقع الشك فيه أصلاً وقد عرفت أن اكتساب المعارف أي التصديقات ممكن باكتساب مبادئه لكونها اختيارية دون المعارف نفسها فإنها غير اختيارية.

قوله: (على الوجه الأبلغ) لكونه أمراً مستفاداً من النهي وقيل حيث جعل امتراء الأمة امتراء منه عليه السلام ولا يخفى ما فيه وقيل النهي عن الكون على صفة أبلغ من النهي عن نفس الصفة ولو قال فلا تمتر لم يكن النهي بهذه المرتبة ولذا أكثر في القرآن النهي عن الكون على الصفة التي يطلب اجتنابها لكن الدوام المستفاد من الكون يجب حمله على دوام النهي لا على نهي الدوام ولعل هذا منشأ المبالغة في النهي عن الكون على الصفة لإفادته دوام النهي بالعبارة.

قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٤٨)﴾

قوله: (ولكل أمة قبلة) وللأمة معان ومنها معنى الجماعة كقوله تعالى: ﴿إن هذه

قوله: على وجه أبلغ متعلق بالأمر والإزاحة ومعنى الأبلغية مستفاد من سلوك طريق التعريض الذي هو أحد أقسام الكناية التي هي أبلغ من التصريح لما أنها كإثبات الشيء بالبينة ومن تأكيد النهي بالنون المؤكدة ومن النهي عن كونه من جملة الممترين كما في قوله تعالى: ﴿إنك إذاً لمن الظالمين﴾ [البقرة: ١٤٥] فإنه يفيد أنه ﷺ إن شك في الحق فرضا يكون داخلاً في زمرة الممترين فضلاً عن أمته فهو أبلغ في نهي الأمة عن الامتراء وأمرهم بالمعارف المزيلة فقوله على وجه أبلغ صح أن يتعلق بكل واحد من تحقيق الأمر وأمر الأمة لوجود الأبلغية في كل من هذين.

قوله: ولكل أمة قبلة يؤيده قراءة أبي أي ولكل قبلة من أهل الأديان المختلفة قبلة.

---

(١) وقيل أمر له عليه السلام والمقصود أمته كما في قوله تعالى: ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء﴾ [الطلاق: ١] ولا يخفى ضعفه أما أولاً فلأنه لا يوافق كلام المص حيث قال لا يشك فيه ناظر إشارة إلى عموم الخطاب وأما ثانياً فلأن قوله المزيحة للشك يأبى عنه.

أمتكم أمة واحدة﴾ [الأنبياء: ٩٢] الآية فلا حاجة إلى تقدير المضاف وقيل الأمة في اللغة الدين والمراد هنا أهله وهم المسلمون واليهود والنصارى وإليه ذهب أكثر العلماء وقوله فيما سيأتي وجري العادة الإلهية يومىء إليه وأما التعميم إلى المشركين فليس بمناسب لأنهم عبدة الأصنام فلا يلائمه قوله هو موليها على تقدير إرجاع إلى الله تعالى وأيضاً لا يقال لهم أهل ملة وصاحب دعوة وقد صرح فيما سيجيء أنه جري العادة إلهية أنه يولي أهل كل ملة وصاحب دعوة الخ.

قوله: (والتنوين بدل الإضافة أو لكل قوم من المسلمين جهة وجانب من الكعبة) أخره لأنه قليل الجدوى بالنظر إلى الاحتمال الأول لأنه معلوم من كون الكعبة بجميع جوانبها قبلة وأيضاً المقصود من هذا الكلام المنع عن المنازعة في القبلة لأنه ليس من البر كما سيجيء بل البر الإتيان بما أمر الله تعالى به وقد جعل الله تعالى لكل أمة قبلة فالجدال فيه مما لا فائدة فيه وهذا الغرض مستفاد من المعنى الأول مع أن فيه تقرير ما سبق من أن صاحب قبلة لا يتبع غيره وهذه النكتة تفوت الاحتمال الثاني قوله جهة لم يقل وجهة موافقاً للنظم الكريم كأنه أشار إلى أن القياس جهة لكن جاء في القرآن على الأصل لأنه من وجه يجه كوعد يعد فمصدره وجهة كوعد لكن لم يستعمل فعله إذ لم يسمع وجه يجه فهو مصدر بمعنى المتوجه إليه وقيل[1] اسم للمكان المتوجه إليه فح لا مجاز فيه كما في الأول بجعل المصدر بمعنى المفعول وعلى كلا التقديرين فثبوت الواو في وجهة ليس بشاذ قوله وجانب من الكعبة يؤيد الوجه الثاني وأن احتمال الأول لكن قبل وإلى الأول يشير كلام سيبويه وجانبها جنوبية أو شمالية شرقية أو غربية يجوز التوجه إليها في الصلاة والتنوين أي على الوجه الأخير عوض عن المضاف إليه وهو الكعبة كما أشار إليه بقوله وجانب من الكعبة فلو قال وجانب الكعبة لكان أوفق وأما التنوين على الأول فلا تنكير فقط هذا في تنوين وجهة وأما تنوين كل عوض عن المضاف إليه.

قوله: أو لكل قوم من المسلمين جهة قيل وجهة جاءت على الأصل يقال هذه جهة ووجهة ووجه أقول على هذا يجب أن يحمل التاء على التوحيد لا التعويض وإلا يلزم الجمع بين العوض والمعوض عنه يعني إذا قرىء بالتنوين احتمل أن يكون المضاف إليه أمة أو قوماً من المسلمين وكذا يحتمل أن يكون هو راجعاً إلى كل وأن يكون إلى الله تعالى وعلى الاحتمالين أحد المفعولين محذوف أما على الاحتمال الأول فهو وجهة وأما على الثاني فهو إياه راجعاً إلى كل أي الله مولي تلك الجهة ذلك الفريق أي مولي ذلك الفريق إلى تلك الجهة وإذ قرىء على الإضافة تعين عوده إلى الله إذ لا ذكر للغير حتى يحتمل أن يرجع إليه أشار إليه بقوله والمعنى وكل وجهة الله موليها أهلها.

---

(١) والوجهة لها معانٍ أربعة بمعنى الملة قال تعالى ﴿ولكل وجهة﴾ أي ملة وبمعنى الإخلاص في العمل قال تعالى: ﴿إني وجهت وجهي﴾ أي اخلصت عملي وبمعنى الرضاء قال تعالى: ﴿ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغدوة والعشي يريدون وجهه﴾ أي رضاءه الرابع الوجه هو الله تعالى قال تعالى ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ كذا في اللباب وأنت تعلم أن أصله مصدر لم يستعمل فعله.

قوله: (أحد المفعولين محذوف أي هو موليها وجهه) أي هو أي كل أمة موليها وجهه والمفعول المحذوف وجهه والمعنى هو كل أمة بجعل وجهه مستقبلاً إياها فالمحذوف هو المفعول الأول لكن في اللباب والمحذوف هو المفعول الثاني ولا يظهر وجهه.

قوله: (والله تعالى موليها إياه) أي ضمير هو في قوله هو موليها راجع إلى الرب المعلوم من المقام فإن كون لكل أمة قبلة إنما يكون بجعل الله تعالى والمعنى حينئذٍ هو أي الله تعالى موليها ممكناً استقبالها إياه فالمحذوف هو المفعول الأول أيضاً قدم الثاني للاهتمام فمعنى موليها في أحد الاحتمالين مغاير للآخر.

قوله: (وقرىء ولكل وجهة بالإضافة والمعنى ولكل وجهة الله موليها أهلها واللام

قوله: وكل وجهة بالنصب على أنه مفعول موليها والضمير في موليها عائد إلى المصدر وأصل المعنى الله مولي كل جهة أهلها التولية ثم قدم كل جهة على العامل فأدخل اللام وكنى التولية بالضمير متصلاً بعامله وإنما لم يرجع الضمير في موليها إلى كل وجهة بل رجع إلى التولية لأن كل وجهة حينئذٍ لا يكون مفعول موليها لاشتغاله بضميره فكيف يقال حينئذٍ اللام مزيدة للتأكيد لأن اللام إنما تكون للتأكيد إذا كان المدخول فيه مفعول موليها وليس كذلك بل هو مفعول المقدر.

قوله: واللام مزيدة للتأكيد ويقال لمثل تلك اللام لام دعامة ولام تقوية يؤتي بها إذا كان العامل من أسماء الصفات المشتقة أو المصادر سواء كان المعمول مقدماً على العامل أو مؤخراً وإنما جيء بها لضعف العمل في الأسماء فإن أهل العمل للأفعال وما يعمل من الأسماء إنما يعمل لشبهه بالأفعال ولما ضعف الأسماء في العمل في تعلقها بمعمولاتها جيء باللام تقوية لها وهذا هو معنى قوله وجبراً لضعف العامل وفي الكشاف وقرىء ولكل وجهة على الإضافة والمعنى وكل وجهة لله موليها فزيدت اللام لتقدم المفعول كقولك لزيد ضربت ولزيد أبوه ضاربه قال بعض الأفاضل من شراح الكشاف في توجيه القراءة على الإضافة وجهان أحدهما أن يكون التقدير ولكل صاحب وجهة فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه وكل مفعول ثانٍ لموليها والضمير فيه عائد إلى الوجهة أي الله مولي الوجهة صاحب كل وجهة فلما قدم ادخل اللام لضعف العامل كما يدخل اللام في مفعول المصدر واسم الفاعل ولقوله تعالى: ﴿للرؤيا تعبرون﴾ [يوسف: ٤٣] الوجه الثاني أن يكون الضمير في موليهما للتولية وكل وجهة مفعوله الأول ومفعوله الآخر محذوف تقديره الله مول التولية كل وجهة أهلها على أن تكون التولية مفعولاً مطلقاً فلما قدم أدخل اللام وقد أورد مثالين أحدهما للوجه الأول وهو لزيد ضربت فإن الأصل ضربت زيداً فلما قدم ادخل اللام والثاني للوجه الثاني وهو لزيد أبوه ضاربه فإن الضمير في ضاربه للمصدر لا لزيد وإلا لم يكن لدخول اللام عليه وجه فمفعوله لزيد أي لزيد أبوه ضارب الضرب ويعضد هذا الوجه ما قال السجاوندي المعنى الله مول لكل وجهة تولية وهنا تعود إلى للتولية المفهومة من موليها واللام كقوله ﴿للرؤيا تعبرون﴾ [يوسف: ٤٣] وقال أبو البقاء المعنى وكل وجهة الله موليها أهلها واللام مزيدة للتأكيد والضمير راجع إلى المصدر كقول الشاعر:

هــذا ســراقــة لــلــقــرآن يــدرســه ۔۔۔ والــمــرء عــنــد الــرشــى أن يــلــقــهــا ذيــب

الضمير في يدرسه لمصدره لا للقرآن لأنه لو كان للقرآن كان يدرسه أحد مفعوله فلا يكون

مزيدة للتأكيد جبراً لضعف العامل) ولكل وجهة ومرجع هو على هذه القراءة الله بلا احتمال كما أشار إليه بقوله ﴿وكل وجهة الله موليها أهلها﴾ ولما أشار في بيان المعنى إلى زيادة اللام حيث قال وكل وجهة الخ حاول التصريح فقال واللام مزيدة للتأكيد والتقوية فإن العامل إذا تأخر ضعف فتزاد اللام في مفعوله كما تزاد في معمول الصفة وإلى ذلك أشار بقوله جبراً لضعف العامل ولم يلتفت إلى رد أبي حيان تبعاً لابن مالك بأن لام التقوية لا تزاد في أحد مفعولي المتعدي لاثنين قالوا لأنها إما أن تزاد فيهما ولا يظهر له أو في أحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لأن السفاقسي قال لأن إطلاق النحاة يقتضي جوازه والترجيح من غير مرجح مدفوع هنا بأنه ترجيح بتقديمه وهذا بناء على أن ضمير المتصل بمولي ليس بضمير المفعول بل ضمير المصدر وهو التولية فهو مفعول مطلق ويكون المفعول الأول محذوفاً والتقدير الله مولي التولية وجهة أصحابها فلما قدم المفعول على العامل قوي باللام مع أن العامل شبه فعل كذا في اللباب يتحيز منه أولو الألباب وخطأ الطبري هذه القراءة وهو مما يحتاج إلى التوبة إذ هذه القراءة نسبت إلى ابن عامر وقيل هو مفعول لعامل محذوف والمذكور مفسر[1] والتقدير وكل وجهة هو مولي موليها وإذا أخر العامل صارت العبارة هكذا وهو مولي كل جهة أهلها فيكون المفعول الأخير محذوفاً وبالجملة وقد صعب توجيه هذه القراءة حتى تجاسر بعضهم على ردها كما عرفت.

قوله: (وقرأ ابن عامر هو مولاها) على صيغة اسم المفعول.

للقرآن مفعوله فلا يكون لإدخال اللام فيه وجه وإذا كان الضمير للمصدر يكون للقرآن مفعوله ويستقيم ادخال اللام عليه قال بعضهم العامل محذوف والمذكور تفسير له أي لكل وجهة الله مول موليها وتقدير لزيد أبوه ضاربه لزيد أبوه ضارب ضاربه والمفعول الآخر محذوف أي أهلها ولا حاجة إلى ما قيل إن الضمير للمصدر أي مول التولية وضارب الضرب أو أن لكل وجهة إنما هو المفعول الأول بحذف المضاف أي لكل صاحب وجهة وضمير موليها هو المفعول الثاني وإيراد النظرين تنبيه على الوجهين لكن لا يخفى أنه لو أراد هذا لكان ينبغي أن يشير صاحب الكشاف إلى المضاف المحذوف أقول هذا القائل وإن اجتهد في ترويج ما ذهب إليه من جعل الآية من باب الاضمار على شريطة التفسير يرد ما استحسنه عظماء الأئمة في بيان هذه الآية لكن قوله هذا مدفوع بأن المفسر المقدر غير مقطوع تأخره عن معموله الذي هو لكل وجهة معنى يكون من باب تقديم المعمول الذي وقع البحث فيه لجواز أن يقدر مقدماً عليه بأن يكون تقديره وهو مول لكل وجهة هو موليها أي ومول لكل وجهة هو وموليها تفسير واللام وإن كان المعمول مؤخراً عن العامل لضعف عمل الاسم مثل قولك زيد ضارب لعمرو.

قوله: وقرأ ابن عامر مولاها هذه القراءة إنما يستقيم معناها إذا قرىء كل بالتنوين وأي ولكل

---

(١) أي من باب الإضمار على شريطة التفسير ورد بأن الاسم المشتغل عنه إذا كان ضميره مجروراً ينتصب ذلك الاسم بفعل يوافق العامل الظاهر في المعنى ولا يجوز جر المشتغل عنه بحرف وتقول زيد مررت به أي لابست زيداً مررت به ولا يجوز لزيد مررت به قال تعالى ﴿والظالمين أعد لهم﴾ وأما تمثيله بقوله لزيد أبوه ضاربه فتركيب غير عربي كذا في اللباب قوله وأما تمثيله الخ تمثيل صاحب الكشاف.

قوله: (أي هو مولي تلك الجهة) فالمولي على هذه القراءة مفعوله الأول ضمير مستتر في مولي نائب الفاعل ومرجعه هو والمفعول الثاني الضمير العائد إلى الجهة فضمير هو راجع إلى كل لا يجوز عوده إلى الله لظهور فساده.

قوله: (قد ولاها) بصيغة المجهول تفسير للمولي وأشار إلى أنه حينئذٍ اسم مفعول دون اسم الفاعل كما في القراءة الأولى وقيل والمعنى صار في الجهة التي تليها ولا يخفى تعقيده.

قوله: (من أمر القبلة وغيره مما ينال به سعادة الدارين) الخيرات منصوب بنزع الخافض أي إلى الخيرات إن كان الخطاب للمسلمين فيكون مدلول استبقوا طلب السابق بينهم ودلالة على سبق غيرهم من جهة أنهم لما أمروا بسبق بعضهم فسبق غيرهم أولى ويدل عليه استبقوا دلالة ولو جعل الخطاب للكل فالأمر واضح ولا يخفى عليك أن ترتبه على ما سبق بالفاء يقتضي كون المراد بالخيرات أمر القبلة فقط والمعنى إذا كان كذلك فبادروا أيها المؤمنون أو أيها المكلفون إلى ما ينال به السعادة في الدارين ولا تنازعوا في أمر القبلة إذ العادة الإلهية جرت على أن يولي أهل كل ملة وجهة ولا سبيل إلى الاجتماع على قبلة واحدة لكن المصنف راعى مقتضى الجمع فحمل الخيرات على عمومها ومن حمل الخيرات على القبلة جعل الجمع إشارة إلى اشتماله على كل خير أو للتعظيم أو للام للجنس فيبطل معنى الجمعية كقوله تعالى: ﴿لا يحل لك النساء والخيرات﴾ جمع خيرة بالتخفيف وهي الفاضلة من كل شيء ولهذا قال المص مما ينال به سعادة الدارين وليست جمع خير اسم التفضيل.

قوله: (أو الفاضلات من الجهات وهي المسامتة للكعبة) إشارة إلى كون المراد بقوله

فريق أو ولكل قوم قبلة أو جهة من الكعبة ذلك الفريق أو القوم مولاها أي هو ولي تلك القبلة أو الجهة فعلى هذه القراءة عاد هو إلى كل ولا يجوز أن يكون كناية عن الله تعالى ومولاها مفعول يتعدى إلى مفعولين الأول مستتر في مولاها يرجع إلى هو والثاني ضمير الوجهة لم يذكر الفاعل للعلم به والمعنى قد ولاها الله إياه ولأن الكلام في الجهة قوله قد وليها تفسير لمولاها وفيه نوع إشعار إلى جواز أن تكون جملة هو موليها حالاً عن كل هو معمول لمعنى الحصول الذي هو مستقر في الظرف حيث أتى بلفظ قد المقرب للماضي من الحال قال الراغب وفي الآية قول آخر وهو أنه تعالى قص الناس في أمور دنياهم وآخرتهم في أحوال متفاوتة فجعل بعضهم أعوان بعض فيها فواحد يزرع وآخر يطحن وآخر يخبز وكذلك في أمر الدين واحد يجمع الحديث وآخر يطلب الفقه وآخر يطلب الأصول وهم في الظاهر مختارون وفي الباطن مسخرون وإليه الإشارة بقوله ﷺ كل ميسر لما خلق له ولهذا سئل بعض الصالحين عن تفاوت الناس في أفعالهم فقال كل ذلك طرق إلى الله تعالى وأراد أن يعمرها بعباده فبين سبحانه وتعالى أن لكل طريقاً إذا تحرى فيه وجه الله تعالى وصل إليه.

قوله: من أمر القبلة وغيره هذا العموم مستفاد من جميع الخيرات المحلى باللام الاستغراقي.

قوله: أو الفاضلات من الجهات وهي المسامتة هذا التفسير على أن يكون الخيرات جمع

ولكل وجهة ولكل قوم من المسلمين فاللام في الخيرات حينئذٍ للعهد أو للجنس ادعاء لما ذكرنا آنفاً من أنه مشتمل على كل خير وهي المسامتة على صيغة اسم الفاعل أي الفاضلات التي تسامت الكعبة أي التوجه إلى عين الكعبة وهذا للأفاقي عسير بل متعذر فجمع الخيرات لكونها عبارة عن الجهات الفاضلات من القبلة ولا يتناول غير أمر القبلة من سائر الخيرات فلو قيل إن الجمع مع كون المراد بالخيرات قبلة باعتبار الجهات فاضلة كانت أو غيرها لم يبعد فلا حاجة إلى تعميم الخيرات إلى أمر القبلة وغيره في الوجه الأول.

قوله: (في أي موضع تكونوا من موافق ومخالف مجتمع الأجزاء ومفترقها) أشار إلى أن أين ظرف مكان وأنه للشرط لا للاستفهام ولفظة ما زائدة وجوابه يأت بكم الله بأي معنى كان قوله من موافق الخ. بيان لعموم الموضع والمراد بالموافق ما وافق طبعكم كالأرض والمخالف كالسماء ومجتمع الأجزاء كالصخرة ومتفرقها كالرمل والمراد المبالغة في وصول علمه تعالى إلى كل شيء وكل خفي والمعنى أينما تكونوا أي في أي موضع ظاهراً كان أو

خير هو اسم التفضيل بخلاف التفسير الأول فإنه على جعلها جمع خير هو صفة مشبهة مخفف من خير بالتشديد وأفادت الآية على تفسير الخيرات بالفاضلات من الجهات أن صلاة من صلى متوجهاً إلى عين الكعبة زائدة ثواباً على صلاة من صلى إلى جهتها فيكون الأمر بالاستباق للاستحباب والندب فعلى هذا يكون الخطاب في فاستبقوا خاصاً لأمة محمد ﷺ بخلاف الأول فإنه عام لكل من أهل الملل المختلفة فإن كان الخطاب فيه عاماً يكون الخطاب في أينما تكونوا عاماً أيضاً ولذا قال في تفسيره من موافق ومخالف له وصرف معنى أين أيضاً إلى عموم الأمكنة بقوله في أي موضع تكونوا وأما إن كان خاصاً بالمؤمنين من أمة محمد ﷺ يكون المعنى أينما تكونوا في الصلاة أيها المؤمنون من الجهات المتقابلة شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً بعد أن تولوا جهة الكعبة يأت بكم الله جميعاً ويجعل صلاتكم كأنها إلى جهة واحدة لاتحادكم في التوجه إلى الجهة التي أمرتم.

قوله: إليها ففي كلامه رحمه الله لف ونشر فإن تفسير ﴿أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً﴾ بقوله في أي موضع ﴿تكونوا﴾ [البقرة: ٤١] من موافق ومخالف ناظر إلى عموم الخطاب في ﴿فاستبقوا الخيرات﴾ وأن الخيرات جمع لمطلق الخير شامل لجميع ما يطلق عليه اسم الخير غير مراد به الفاضلات فقط وتفسيره بقوله أو أينما تكونوا من الجهات المتقابلة إلى آخره ناظر إلى أن يختص الخطاب بهذه للأمة ويراد بالخيرات ما هو في أمر القبلة مطلقاً أو الفاضلة من جهات القبلة فسر رحمه الله معنى الآية على ثلاثة أوجه تلخيص ما ذكره أنه كان المراد بالعموم المستفاد من أينما عموم مطلق الأمكنة أي مكان كان وبالإتيان الجمع إلى المحشر فهو الوجه الأول بقرينة قوله عز وجل: ﴿ليجمعنكم إلى يوم القيامة﴾ [النساء: ٨٧] وقوله: ﴿فتأتون أفواجاً﴾ [النبأ: ١٨] وإن كان المراد بالعموم عموم الأمكنة المفيدة فإن أريد بها أعماق الأرض وقلل الجبال وبالاتيان قبض الأرواح بقرينة قوله تعالى: ﴿أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة﴾ [النساء: ٧٨] فهو الوجه الثاني وإن أريد بها الجهات المتقابلة وبالإتيان جعل الصلوات الواقعة في تلك الجهات كالصلاة إلى جهة واحدة فهو الوجه الثالث ومآل معنى الإتيان في هذا الوجه إلى قبول تلك الصلاة وإن كانت من الجهات المختلفة المتقابلة.

خفياً علواً كان أو سفلاً حتى إذا كنتم في جوف صخرة ومقعر الأرض أو إن كنتم في محدب السموات يحشركم الله تعالى للجزاء خيراً كان أو شراً لأنه لطيف يصل علمه إلى كل خفي خبير عالم بكنه الأشياء ومن جملة ما تجازون به أمر القبلة فاحذروا عن المشاجرة والمنازعة فيه واتبعوا ما أمركم الله تعالى وبملاحظة ما ذكر يظهر الارتباط بما قبله ظهوراً باهراً ولقصد المبالغة يفرض الأمور الممتنعة فلا إشكال في فرض كونهم في السموات وفي جوف صخرة وغيرها ألا يرى أنه تعالى حكى عن لقمان أنه قال ﴿يا بني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات يأت بها الله﴾ [لقمان: ١٦] الآية.

قوله: (**يحشركم الله إلى المحشر للجزاء**) فالإتيان إتيانهم إلى المحشر في الآخرة وإنما تعرض للجزاء لأنه من لوازم ذلك الإتيان وأطلق ليتناول الخير والشر فلا مجاز في الإتيان إذ إتيان المحشر من أفراد الإتيان.

قوله: ﴿**أو أينما تكونوا من أعماق الأرض وقلل الجبال يقبض أرواحكم**﴾ أي في أي مكان تكونوا من أعماق الأرض الخ. فكلمة من في كلامه بيان الموضع الذي هو فهم من أينما تكونوا قوله يقبض بالجزم فالإتيان بمعنى قبض الأرواح مجازاً فإن الإتيان إلى المحشر إنما هو بقبض الأرواح فذكر المسبب وأريد السبب والمعنى فاستبقوا الخيرات قبل فوت الأوقات فإنه ﴿أينما تكونوا[١] يدرككم الموت﴾ [النساء: ٧٨] لا يختص بمكان دون مكان فحينئذٍ تكون هذه الآية موافقة لقوله تعالى: ﴿أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة﴾ [النساء: ٧٨] فالجملة تذييلية مؤكدة للأمر بالاستباق وفيه تحريض على المسارعة إلى المبرات قبل نزول الموت على الباب إذ الغرض ببيان إدراك الموت ولحوقه في أي مكان كانوا بيان أن إدراكه أمر مقطوع لا خلاص منه جزماً فيحصل به الحث على الطاعات قطعاً باغتنام الفرصة والتجنب عن الغفلة.

قوله: (**أو أينما تكونوا من الجهات المتقابلة يأت بكم الله جميعاً ويجعل صلواتكم كأنها إلى جهة واحدة**) من الجهات المتقابلة فمنكم من يتوجه إلى يمين الكعبة ومنكم من يتوجه إلى يسارها أو شرقها وغربها يأت بكم الله جميعاً إلى المحشر ويجعل[٢] صلواتكم كأنها متوجهة إلى جهة واحدة في حسن القبول والجزاء التام بدون تفاوت في الثواب أخره لاحتياجه إلى

---

(١) فيه اقتباس لطيف.

(٢) وقيل قوله ويجعل إشارة إلى أن جميعاً حال بمعنى مجتمعة في الجهة والاتيان بكم مجاز عن جعل صلاتكم متحدة الجهة انتهى قوله ويجعل صلواتكم كأنها إلى جهة واحدة لا يلائمه كون معنى جميعاً مجتمعة في الجهة فإن اتيانهم لا يكون إلا مختلفة الجهات لكونهم في الدنيا كذلك لكن الله تعالى بكمال لطفه يجعل صلواتهم كأنها إلى جهة واحدة وأيضاً قوله والاتيان بكم مجاز عن جعل صلواتكم متحدة الجهة ضعيف إذ لا علاقة بينهما وأيضاً هذا لا يلائم كون معنى جميعاً متحدة الجهة فإن مقتضى الجعل خلاف ذلك فالأولى ما ذكر في أصل الحاشية من أن معنى جميعاً اتيانهم إلى المحشر جميعاً ويقدر ويجعل صلواتكم كأنها إلى جهة بقرينة كون معنى أينما تكونوا من الجهات المتقابلة فيكون من إقامة سبب الجزاء مقام الجزاء فتدبر.

تقدير ما قدر المصنف مع أن ارتباطه بهذا المعنى بما قبله أتم وأوضح من الوجهين الأولين ثم الظاهر أن هذا الوجه ناظر إلى احتمال كون معنى فاستبقوا الخيرات الفاضلات من الجهات فتكون جملة ﴿أينما تكونوا﴾ حينئذٍ لدفع إيهام أن الصلاة إلى غير الفاضلات من الجهات ليست في مرتبة الصلاة إلى الجهات الفاضلة ببيان أن صلاتكم مع اختلاف جهاتها في حكم صلاة متحددة الجهة في الجواز والقبول وإن كان التفاوت في المثوبة.

قوله: (فيقدر على الإماتة والاحياء والجمع) على الإماتة ناظر إلى الوجه الثاني كما أن قوله والإحياء ناظر إلى الوجه الأول قدم الإماتة لأن المراد بالإماتة الإماتة بعد الحياة فهي متقدمة زماناً أو لأنه أدعى إلى حسن العمل أو لأنها إعدام وقوله والجمع إشارة إلى الوجه الثالث وتخصيص القدرة بهذه الأمور من مقتضيات المقام وفيه إشارة إلى أن قوله تعالى: ﴿إن الله على كل شيء﴾ [البقرة: ٢٠] تعليل لما قبله ولهذا صدر بكلمة أن يقع كبرى في الترتيب تؤخذ منها صغرى سهلة الحصول فيحتج ما ذكره المصنف كأنه قيل الإماتة شيء وكل شيء مقدور الله فالإماتة مقدورة الله تعالى كما أن الموت والحياة والاجتماع مقدور الله تعالى وكذا الكلام في الاحياء والجمع لأن الإماتة والإحياء والجمع تعلقات ممكنات يتعلق بها الإرادة والقدرة.

قوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِنَّهُۥ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (١٤٩)﴾

قوله: (ومن أي مكان خرجت للسفر) في الرضي حيث واجبة الإضافة إلى الجملة[١] في الأغلب لمكان حدث يتضمنه الجملة والعامل في حيث ما هو محل الجزاء الذي في محل الشرطية كذا قيل وفي اللباب ولا يكون حيث شرطية لعدم زيادة ما أي كونه شرطية مشروطة بمقارنة ما الزائدة وهنا ليس كذلك والقول المذكور يشعر بكونه شرطية بدون ما بمعنى أينما كنت وتوجهت فيكون قوله فول جزاء له كما ذهب إليه البعض وهذا مذهب مرجوح نسب إلى الفراء وقالوا إنه لم يسمع في كلام العرب فلا تكون شرطية هنا ومن متعلقة بمحذوف دل عليه قوله فول أي افعل ما أمرت به من أي مكان خرجت إليه للسفر فيكون تصريحاً بعدم تفاوت الأمر في حالتي الحضر والسفر وتأكيداً لحكم التحويل وتعلقها

قوله: فيقدر على الإماتة والإحياء والجمع هو استرجاع منه للوجه الأول وبيان لاتصال الآية بما قبلها لكن الآية وسياقها يؤيد الوجه الأخير فإن ما قبلها وما بعدها كلام في شأن القبلة والأمر بالتولية شطر المسجد الحرام.

---

(١) وقد يضاف إلى المفرد كقوله:

أما ترى حيث سهيل طالعا

فحيث مضاف إلى مفرد وهو سهيل اسم نجم لكنها شاذة ولهذا رجع بناؤه أيضاً حين الإضافة إلى المفرد وإن اختار البعض بناءه.

بقوله فول مستلزم للأمرين إعمال ما بعد الفاء فيما قبلها وجوازه عند بعض العلماء وأيضاً يلزم اجتماع العاطفتين ولا قائل بجوازه وعبارة المصنف لم يشعر بهذا كما ادعى بعض المحشيين وقيل متعلق بول والفاء زائدة كما في ﴿وربك فكبر﴾ [المدثر: ٣] قال المصنف هناك والفاء فيه وفيما بعده لإفادة الشرط فكأنه قال وما يكن من شيء فكبر ربك وفي المطول ولا يستنكر اعمال ما بعد الفاء فيما قبله وإن امتنع في غير هذا الموضع لأن التقديم لأجل هذه الأغراض(١) المهمة فيجوز لتحصيلها الفاء المانع ولا يخفى أن اعتبار الشرط هنا ليس بمستحسن وإن جنح إليه فيساعد تعلق من بقوله فول ولعل هذا مراد من ذهب إليه وأما زيادة الفاء فسخيف جداً وكلمة من ابتدائية لأن الخروج وإن لم يكن ممتداً فإنه هو الانتقال من داخل إلى الخارج لكنه باشتماله المشي ممتد وكذا التولية أصل للاستقبال وقت الصلاة الذي هو ممتد كذا قيل ولا يخفى أنه بناء على تعلق كلمة من بول وقد عرفت ما فيه ويرد عليه أن المراد بالمكان أي مكان خرجت إليه للسفر لا المكان الذي خرجت منه إذ المراد أن الكعبة قبلة لمن خرج من المسجد الحرام إلى أقطار الأرض من الأمكنة النائية من المسجد الحرام فيكون المعنى افعل ما أمرت به أو ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ [البقرة: ١٤٤] من أي مكان خرجت إليه من المكان البعيد عن الكعبة فلا معنى لكون من ابتدائية فإن الخروج وإن كان أصلاً للفعل الممتد وهو المشي لكنه للخروج من المكان لا الخروج إلى المكان والمراد الثاني لا الأول قال مولانا أبو السعود ومن متعلقة بقوله تعالى: ﴿فول﴾ [البقرة: ١٤٤] أو بمحذوف عطف هو عليه أي من أي مكان خرجت إليه للسفر الخ على أن هذا الكلام يوهم أن من متعلقة بخرجت تعلقاً لفظاً ولا يخفى ضعفه لأنه بناء على أن حيث غير مضاف إلى خرجت نعم إنه متعلق بخرجت معنى فالصواب أن يقال إن من ابتدائية متعلقة بول أو بمحذوف والتولية كما عرفت أصل للاستقبال الذي هو ممتد ولك إن تقول أن من هنا بمعنى في والمعنى فول وجهك في أي مكان خرجت إليه للسفر فيحصل التخلص عن الدغدغة المذكورة.

قوله: (إذا صليت) أي إذا أردت الصلاة وهذا القيد مما يدل عليه المقام فحينئذ يكون الأمر للوجوب كما هو الأصل.

قوله: (وأن هذا الأمر) أي أمر دل للحق للثابت المقطوع لكونه من ربك ذكره مع ظهوره رداً على نهج التصريح على المنكرين للتحويل المذكور وقيل والمعنى أن هذا الأمر أي الشأن والحال الدال عليه قوله فول فالأمر واحد الأمور بمعنى الأشياء لا واحد الأوامر وإنما عبر بالشأن رعاية لجانب التذكير ولك أن تقول وإنه أي التولية للحق والتذكير لأن تاء المصدر لم يتمحض للتأنيث أو هو مأول بأن مع الفعل كما قالوا في قوله تعالى: ﴿إن رحمة

---

(١) وهي لزوم ما بعد الفاء له أي لكل واحد من المفعول والظرف وغير ذلك من المعمولات مما يقصد لزوم ما بعد الفاء لكل واحد من تلك المعمولات والتفصيل في المطول في بحث متعلقات الفعل في حل قوله ﴿وأما ثمود فهديناهم﴾.

الله قريب من المحسنين﴾ [الأعراف: ٥٦] ويجوز أن يكون لتذكير الخبر فإن مطابقة الخبر أولى من مطابقة المرجع ثم إن كون التولية حقاً لكونه مأموراً فالأولى صرف الأمر إلى واحد الأوامر ضد النواهي ولا وجه للعدول عنه ثم الظاهر أن الخطاب للرسول عليه السلام كما أومأ إليه كلام المص فحينئذٍ خطاب الجمع في قوله ﴿عما تعملون﴾ [البقرة: ٧٤] لأن الخطاب له عليه السلام خطاب[1] لأمته عند عدم التخصيص وإن جعل خطاباً لكل من يصلح أن يخاطب فالجمع ظاهر وهو وعد ووعيد للفريقين. (وقرأ أبو عمرو بالياء).

قوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٠﴾﴾

قوله: (كرر هذا الحكم لتعدد علله فإنه تعالى ذكر للتحويل ثلاث علل) بأكرر هذا الحكم أي حكم التحويل بقرينة قوله فإنه ذكر للتحويل الخ فالمراد الحكم الشرعي وهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين يعني ذكر قوله ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ [البقرة: ١٤٩] في ثلاث مواضع مع أن الذكر مرة واحدة يكفي في إفادة التحويل لتعدد علله فذكره في كل موضع بالنظر إلى علته غير ذكره في الموضع الآخر فلا تكرار في الحقيقة فمعنى قوله كرر هذا الحكم كرر لفظاً هذا الحكم كما ذكره المص في سورة الرحمن وجهاً مغايراً لما ذكره في آية[2] أخرى وكذا في سورة المرسلات[3] ومراده أن قوله: ﴿فول﴾ [البقرة: ١٤٩] وما فهم من التحويل كرر لأن يقترن كل علة بمعلولها وأما قوله تعالى: ﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم﴾ [البقرة: ١٤٣] الآية على تقدير تفسير التي كنت عليها بالكعبة فبيان أن الجعل المذكور معلل بالعلم المسطور مطلقاً سواء كان لتعظيم الرسول عليه السلام أو غيره فالحصر المستفاد منه حقيقي لاشتمال العلة المذكورة سائر العلل وقيل إنه حقيقي ادعائي فإنه لكمال مدخلية هذه العلة في التحويل كأنها العلة وحدها لا علة غيرها أو إضافي أي سبب التحويل تعلق العلم من يتبع الرسول لا للبداء فإنه محال عليه تعالى أو للهوى وفي قوله فإنه تعالى ذكر للتحويل ثلاث علل مع أن الظاهر فإنه تعالى ذكر للأمر بالتحويل ثلاث علل تنبيه على أن العلة للتحويل أي جعل الله تعالى الكعبة قبلة المنفهم من الأمر لاشتماله الحكم دون الأمر لخلوه عن الحكم الخيري ولهذا قال تعالى: ﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم﴾ دون أمرنا القبلة [البقرة: ١٤٣] الخ.

---

(١) ولك أن تقول وهذا من باب تغليب المخاطب على الغائب والمعنى تعمل أنت يا محمد وجميع من سواك من المكلفين وغيرهم كما ذكر النحرير في قوله تعالى: ﴿وما ربك بغافل عما تعملون﴾ [الأنعام: ١٣٢] فيمن قرأ بتاء الخطاب وتمام البحث في المطول.

(٢) فلا تكرار في قوله تعالى: ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ [الرحمن: ١٣] في الحقيقة.

(٣) ولا تكرار في قوله تعالى: ﴿فويل يومئذٍ للمكذبين﴾ [الطور: ١١] إلا لفظاً.

قوله: (تعظيم الرسول عليه السلام بابتغاء مرضاته) وهو قوله تعالى: ﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها﴾ [البقرة: ١٤٤] الخ قوله ترضاها فيه تعظيم الرسول عليه السلام حيث روعي رضاءه في تحويل القبلة حيث يتوقع من ربه أن يحول إلى الكعبة وهذا تعظيم غاية التعظيم بإسعاف مرامه وإعطاء مسؤوله ثم قال تعالى: ﴿فول وجهك﴾ [البقرة: ١٤٤] الآية وفي هذا قدم العلة على المعلول.

قوله: (وجري العادة الإلهية على أن يولي كل أهل ملة وصاحب دعوة وجهة يستقبلها ويتميز بها) وهو قوله و﴿لكل وجهة هو موليها﴾ على التفسير الأول وهو ولكل أمة قبلة وهو المختار وأما المعنى الثاني وهو ولكل قوم من المسلمين فلا تجري فيه هذه النكتة.

قوله: (ودفع حجج المخالفين على ما نبينه) هذا ثالث ذكر التحويل مع علته وإشارة إليه على ما نبينه بقوله والمعنى أن التولية عن الصخرة إلى الكعبة تدفع احتجاج اليهود الخ فالمراد بالمخالفين اليهود والمشركون والمخالفة في أمر القبلة.

قوله: (وقرن بكل علة معلولها كما يقرن المدلول بكل واحد من دلائله تقريباً وتقريراً) وقرن بكل علة أي بذكر كل علة بذكر معلولها تقريباً إلى الفهم وتقريراً في الذهن ولهذا كرر الحكم ولم يكتف بالذكر مرة واحدة كما يقرن المدلول الواحد بالشخص بكل

قوله: تعظيم الرسول بابتغاء مرضاته أي مرضاة الرسول بإجابة مسؤوله ومتمناه وهذا مستفاد من قوله عز وجل: ﴿فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك﴾ [البقرة: ١٤٤] الآية ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ [البقرة: ١٤٤] أراد سبحانه وتعالى حصول متمناه عليه الصلاة والسلام فأمر بتولية وجهه شطر قبلة يحبها وهذا الأمر إنما هو ليحصل بغيته ومطلوبه فهو تعظيم له بإجابة ما سأله وأراده ومعنى قوله وجري العادة الإلهية الخ مفاد بقوله سبحانه ﴿ولكل وجهة هو موليها﴾ ودفع حجج المخالفين منطوق قوله تعالى: ﴿لئلا يكون للناس عليكم حجة﴾ [البقرة: ١٥٠] وفي الكشاف وهذا التكرير لتأكيد أمر القبلة وتشديده لأن النسخ من مظان الفتنة والشبهة وتسويل الشيطان والحاجة إلى التفصلة بينه وبين البداء فكرر عليهم ليثبتوا ويعزموا ويجدوا أو لأنه نيط بكل واحد ما لم ينط بالآخر فاختلفت فوائدها قال شراح الكشاف في بيانه علق بالأول قوله: ﴿وإن الذين أوتوا الكتاب﴾ [البقرة: ١٤٤] فيعلمون أنه الحق يعني ما كنت تحبه وتتمناه حق وصدق مكتوب في زبر الأولين يعلمه علماؤهم وهو أمارة نبوتك وعلق بالثاني قوله ﴿وإنه للحق من ربك﴾ يعني ما وقع في روعك لم يكن من تلقاء نفسك بل كان وارداً إلهياً وإلهاماً ربانياً ولذلك وافقه الأمر وعلق بالثالث قوله لئلا يكون وقال بعضهم فيه ذكر ثلاث مرات للتأكيد الذي يقتضيه المقام ولإفادة ما رتب على كل مرة فعلى الأولى تكريم للنبي عليه الصلاة والسلام بإجابة دعائه واعطائه متمناه وما كان يرضاه ويراه ثم أمر الكل باتباعه واظهار عناد أعدائه وخيبة رجائهم فيما كانوا يتمنون من اتباع أهوائهم وعلى الثانية عدم تفاوت الحال بحسب السفر والحضر والتصريح بحقية المأمور به والوعيد على من تركه وعلى الثالثة تشريف أمته بإفراد الخطاب وتعليل الخطاب الحكم بما رتب عليه من الحكم والمصالح هذا وعلى ما ذكروه كلام لا يحتمل المقام يراده تركناه روما للاقتصار.

واحد من دلائله فيذكر المدلول الواحد مراراً في جنب ذكر كل دليل أقيم عليه مع أن الذكر الواحد يكفي في حصول المقصود للتقريب والتقرير فالمراد بالعلة العلة في الخارج وفي نفس الأمر دون العلة في الذهن أو الأعم منه بقرينة التقابل للدلائل قيل وفي كلامه إشارة إلى أن قوله ﴿قد نرى تقلب وجهك﴾ [البقرة: ١٤٤] إلى قوله ﴿ولكل وجهة﴾ [البقرة: ١٤٨] ومنه إلى قوله: ﴿ومن حيث خرجت﴾ [البقرة: ١٤٩] الآية ومنه إلى قوله: ﴿ولا تكفرون﴾ [البقرة: ١٥٢] كل واحد جمل متعددة مسوقة لإفادة الحكم المعلل منه مشتملة على اعتراضات وتذييلات مفيدة للتأكيد عطف بعضها على بعض عطف القصة على القصة وإن قوله ﴿ومن حيث خرجت﴾ [البقرة: ١٤٩] الثاني ليس معطوفاً على ما عطف عليه قوله ومن حيث خرجت الأول فإن الأول معطوف على استبقوا داخل تحت فاء السببية الدالة على ترتيبها على قوله: ﴿ولكل وجهة هو موليها﴾ [البقرة: ١٤٨] والثاني مع ما عطف عليه معطوف على مجموع قوله ﴿ولكل وجهة﴾ [البقرة: ١٤٨] بل على قوله: ﴿قد نرى تقلب وجهك﴾ [البقرة: ١٤٤] والدليل على ذلك تعليله بقوله لئلا يكون للناس عليكم حجة انتهى. وضعفه لا يخفى[١].

قوله: (مع أن القبلة لها شأن والنسخ من مظان الفتنة والشبهة) هذا وجه ثانٍ لتكرار الحكم يعني كرر هذا الحكم اعتناء لشأنه فإنه لما نسخ التوجه إلى بيت المقدس والنسخ من مظان الفتنة والطعن وكثرة المخالفين فيه لعدم الفرق بين النسخ والبداء[٢] وفي قوله مع أن القبلة الخ حيث ذكر مع الداخل على الأصل والمتبوع إشارة إلى أن هذا الوجه للتكرار أصل راجح فإن الأول خلاف الظاهر إذ التغاير بتعدد العلل اعتباري قلما يعتبره أهل الشرع وأرباب اللغة وإنما هو من تدقيقات الفلاسفة والمتفلسفة.

قوله: (فبالحري أن يؤكد أمرها ويعاد ذكرها مرة بعد أخرى) قال في سورة المرسلات مع أن التكرير للتوكيد حسن شائع في كلام العرب وقد ذكر في وجه التكرار أن الآية الأولى محمولة على أن يكون الإنسان في المسجد الحرام والثانية محمولة على أن يخرج من المسجد الحرام ويكون في البلد والثالثة محمولة على أن يخرج عن البلد إلى أقطار الأرض لأنه قد يتوهم أن للقرب حرمة لا تثبت للبعد فكرر الآيات لإزالة هذا الوهم انتهى. وهذا وإن سلم في الآيتين الأخيرتين لكن لا يسلم في الآية الأولى لأن الخطاب أولاً للرسول عليه السلام وهو صلى الله تعالى عليه وسلم في المدينة فكيف يصح أن الآية

---

(١) فإن قوله من حيث خرجت الأول أن عطف على استبقوا يكون المعنى ولكل أمة قبلة فول وجهك من حيث خرجت وهذا كما ترى إذ كون لكل أمة قبلة لا يترتب عليه الأمر بالتوجه إلى الكعبة فقط على أنه يلزم اجتماع الواو مع الفاء بل اجتماع الفاءين وأيضاً لا يلزم تقدير ما في المعطوف عليه في المعطوف كقوله: علفتها تبناً وماء بارداً فلم لا يجوز عطف من حيث خرجت الثاني على الأول بهذا الطريق فلا حاجة إلى ما ذكره وغير ذلك مما يظهر بالتأمل الصادق.

(٢) حتى قيل إن هذه الواقعة أول الوقائع التي ظهر النسخ فيها في شرعنا فدعت الحاجة إلى التكرير لأجل التوكيد وإزالة الشبهة وإن أمكن المناقشة في كون هذه الواقعة أول النسخ.

الأولى لكون الإنسان في المسجد الحرام والخطاب وإن كان ثانياً للأمة لكنه مقيد بحيثما كنتم ولعل لهذا لم يتعرض له.

قوله: (علة لقوله فولوا) أي علة صريحة لقوله فولوا باعتبار ما يتضمنه وهو التحويل كما ذكره أولا وهذه العلة متأخرة عن معلولها كما هو الأصل والراجح وأما في الثاني والأول فالعلة فيهما غير صريحة مثل التصريح هنا ومتقدمة على معلولها.

قوله: (والمعنى أن التولية عن الصخرة إلى الكعبة تدفع احتجاج اليهود بأن المنعوت في التورية قبلته الكعبة) والمعنى أن حاصل المعنى لا المعنى المنطوق قوله تدفع احتجاج اليهود الأولى فيه أن يقال تدفع حجة اليهود كما قال أولاً ودفع حجج المخالفين وأنه مقتضى النظم والقول بأن الحجة بمعنى الاحتجاج ضعيف غاية الأمر اللزوم.

قوله: (وأن محمداً يجحد ديننا ويتبعنا في قبلتنا) يعني أنه يدعي أنه صاحب شريعة ودعوة ويتبع قبلتنا وبينهما تدافع لأن عادته تعالى جارية بتخصيص كل صاحب شريعة بقبلة كما قال تعالى ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ على المعنى الصحيح فلا يكون هذا النبي الموعود وهذا ليس كسائر الأحكام فلا إشكال بأن هذا إنما يجدي لو لم يكن حكم من أحكام ديننا موافقاً لهم وليس كذلك كما في الرجم لما عرفت من أن أمر القبلة كذلك.

قوله: (والمشركين بأنه يدعي ملة إبراهيم ويخالف قبلته) والمشركين عطف على اليهود أي أن التولية عن الصخرة إلى الكعبة تدفع حجة المشركين واحتجاجهم بأنه يدعي ملة إبراهيم ويخالف قبلته مع أن اتباع ملة يقتضي أن يوافق قبلته وهي الكعبة ولهذا تقرر كون الكعبة قبلة وأما كون الصخرة قبلة فلأمر ومصلحة دعت إليه ولم يكن متقرراً فلا إشكال بأنه لما كان المنعوت في التورية قبلته الكعبة فكيف تكون قبلته الصخرة ولو في مدة قليلة لأن ما ثبت في التورية القبلة المتقررة من غير نسخ وعدم ذكر الصخرة في التورية لكونها منسوخة غير باقية فالتحويل إلى الكعبة يدفع حجة المخالفين وإن كان احتجاجهم ليس على نسق واحد.

قوله: (استثناء من الناس) أي أنه مجرور على أنه بدل لما قبله كما هو المختار في الاستثناء من كلام غير موجوب وإن جاز فيه النصب وكلامه يحتمل الوجهين.

قوله: (أي لئلا يكون لأحد من الناس حجة إلا للمعاندين منهم) لأحد من الناس إشارة إلى أن اللام للاستغراق ليكون الاستثناء متصلاً لكن لا حاجة إليه لأن الظاهر أن المراد بالناس اليهود والمشركون كما هو الظاهر من قوله تدفع احتجاج اليهود والمشركين فاعتبر الاستغراق بالنظر إليهم فيكون الاستثناء متصلاً والمعنى لئلا يكون لأحد من اليهود والمشركين حجة إلا المعاندين ويمكن حمل كلام المص عليه وقول الزمخشري لأحد من اليهود إما لجعل اللام لاستغراق اليهود كما هو الظاهر أو لجعلها للعهد والمعهودون لكونهم متعدداً يكون الاستثناء أيضاً متصلاً وفي قوله إلا المعاندين تنبيه على أن المراد بالذين ظلموا المعاندون وإلا فكلهم ظالمون على أنفسهم بالكفر إذ المراد كما عرفت

اليهود والمشركون وإن عم الناس إلى غير اليهود والمشركين لكان المراد بالظالمين الكافرين لكن يخالف مذاق الكلام وبيان المص لمعنى الكلام فالمعنى إلا الذين ظلموا بالعناد والميل إلى الفساد ولظهوره من السوق لم يتعرض له.

قوله: (فإنهم يقولون ما تحول إلى الكعبة إلا ميلاً إلى دين قومه وحباً لبلده) هذا قول اليهود المعاندين وإنما كان هذا القول للعناد لأنهم يعرفون أن المنعوت في التوراة قبلته الكعبة فلا جرم أن القول المذكور لا سيما بطريق الحصر ليس إلا للعناد وإنكار الحق بعد المعرفة للإفساد.

قوله: (أو بدا له فرجع إلى قبلة آبائه ويوشك أن يرجع إلى دينهم) هذا قول المشركين المعاندين كما في الكشاف وأما من لم يعاند منهم فيقولون إنه يدعي ملة إبراهيم ويوافق قبلته ومعنى بدا له تغير رأيه من البداء وهو ظهور رأي غير الرأي الأول.

قوله: (وسمي هذه حجة كقوله تعالى: ﴿حجتهم داحضة عند ربهم﴾) [الشورى: ١٦] جواب سؤال مقدر بأن الحجة البرهان المثبت للمقصود فلا حجة لهم لعدم الإثبات فأجاب بأن الحجة ما يقصد به الاستدلال سواء كان صحيحاً في نفسه أو في زعم قائله بطريق عموم المجاز فلا يرد عليه أن المذكور في صدر الكلام إن تناول هذه لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وإلا لم يصح الاستثناء لأنا نختار التناول ونمنع لزوم الجمع المذكور بالذهاب إلى عموم المجاز على أن الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند المص نعم لا يجوز ذلك عند الزمخشري ولهذا قال النحرير التفتازاني ولا محيص سوى أن يراد بالحجة المتمسك حقاً كان أو باطلاً في حل قول صاحب الكشاف وإلا فللمص أن يتخلص باختيار الجمع بين الحقيقة والمجاز وإنما قال النحرير وإلا لم يصح الاستثناء مع أنه يصح كونه منقطعاً لأن الاستثناء حقيقة في المتصل ومجاز في المنقطع فأراد نفي الاستثناء حقيقة[1].

قوله: وسمي هذه حجة لما دل الاستثناء على أن قولهم هذا حجة مع أنه ليس حجة بين رحمه الله وجه تسميته حجة بأنهم يسوقونه مساق الحجة وإن كانوا عالمين بأنه لا يصلح للاحتجاج لأنهم قالوا ذلك عناداً وعتوا.

قوله: كقوله ﴿حجتهم داحضة﴾ للاستشهاد على تسميته ما ليس بحجة حجة لوصف الحجة بالدحوض وهو البطلان أي حجتهم باطلة ووجه التسمية فيه أيضاً ما ذكره وتسمية قولهم ذاك حجة أفادها الاستثناء من النفي فإنه إثبات فإن المعنى إلا ليكون للذين ظلموا منهم حجة قيل عليه إن المذكورة في صدر الكلام إن تناولت هذه لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وإلا لم يصح الاستثناء وأجيب بأن يراد بالحجة المتمسك حقاً كان أو باطلاً أقول هذا الجواب مبني على جعله من عموم المجاز ويفهم من تصحيح تسمية ما ليس بحجة حجة في قول المعاند دون المنصف إن قول المنصف حجة قائمة صحيحة لو لم يحول إلى الكعبة وجه ذلك أنه لو لم يحول إلى الكعبة لقال المنصفون منهم ما له لا يحول إلى قبلة أبيه إبراهيم كما هو مذكور في نعته في التوراة.

---

(١) والحاصل أن شبهة الظالمين سميت حجة لكونها شبيهة بها والتسمية مستفادة ضمناً من استثناء الذين =

قوله: (لأنهم يسوقون مساقها) إشارة إلى العلاقة وهي المشابهة فإنهم لما قصدوا به إثبات مطلوبهم وإن لم يكن ثابتاً به كان مشابهاً في ذلك الحجة الحقيقية فأطلق الحجة عليه مجازاً كما أطلق في قوله تعالى: ﴿حجتهم داحضة﴾ [الشورى: ١٦] أي زائلة باطلة.

قوله: (وقيل الحجة بمعنى الاحتجاج) والمراد بالاحتجاج الخصومة مطلقاً سواء كانت الخصومة على نهج الصواب أو لا فيتناول خصومة من ظلم فيصح الاستثناء مرضه لأنه معنى مجازي للحجة بعلاقة التعلق إذ الاحتجاج إنما هو بالحجة والحقيقة ممكنة كما عرفت وأيضاً الاحتجاج معناه إيراد الحجة والمنازعة بها فإن أريد بالحجة المأخوذة في مفهومه الحقيقة فيرد عليه ما يرد على الوجه السابق وإن أريد العموم فيصح كما صح الأول فلا فائدة في جعل الحجة بمعنى الاحتجاج.

قوله: (وقيل الاستثناء للمبالغة في نفي الحجة رأساً كقوله ولا عيب فيهم غير أن

قوله: وقيل الحجة بمعنى الاحتجاج لأن الحجة في الأصل مصدر حج يحج ثم جعلت اسماً للمتمسك به فيجوز أن تذكر ويراد بها أصل معناها فيكون معنى الآية إذ ذاك لئلا يكون للناس عليكم احتجاج أي اعتراض في ترككم التوجه إلى الكعبة التي هي قبلة إبراهيم وإسماعيل أبي العرب إلا الذين ظلموا منهم فعلى هذا لا حاجة إلى بيان وجه التسمية لأن الاحتجاج ح يكون مستعملاً في معنى الاعتراض لا في معنى إيراد الحجة حتى يحتاج في تسمية قول المعاند حجة إلى تأويل.

قوله: وقيل الاستثناء للمبالغة في نفي الحجة رأساً أي في نفي الحجة بعد التحويل إلى الكعبة وجه المبالغة أن الأصل في مطلق الاستثناء هو الاتصال أي كون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى على تقدير السكوت عن ذكره أي عن ذكر المستثنى فذكر إرادة الاستثناء قبل ذكر ما بعدها يوهم إخراج شيء عن جنس الحجة عما قبلها فإذا ولى أداة الاستثناء ما ليس حجة وتحول الاستثناء من الاتصال إلى الانقطاع جاءت المبالغة والتأكيد لما فيه نفي على نفي والإشعار بأنه لم يوجد من جنس الحجة شيء حتى يخرج ويستثنى بما قبلها فاضطر إلى استثناء ما ليس بحجة وتحويل الاستثناء إلى الانقطاع فهذا كقول القائل ليس لفلان كرم إلا سوء الخلق فإنه فيه مبالغة في نفي الكرم عنه قطعاً ويمكن أن يبين معنى المبالغة فيه بطريق آخر على هذا المنوال الذي هو تأكيد الشيء بما يشبه نقيضه وهو أنه علق وجود الحجة في الناس بتقدير وجودها في المعاندين أي لا ليكون للمعاندين حجة إن كان قولهم ذلك حجة لكن كون قولهم ذاك حجة محال فالمعلق بالمحال محال فوجود الحجة في الناس بعد التحويل إلى الكعبة محال فهذا كإثبات الدعوى بالبينة وتنوير المطلوب بالبرهان وكذلك المعنى في البيت أي لا عيب فيهم إلا فلول أسيافهم أي كسرها من مقارعة الأعداء إن كان ذلك الفلول عيباً لكنه ليس بعيب ومعنى تأكيد نفي المدح فيه أنه نفى

= ظلموا منهم بناء على أن الاستثناء من النفي إثبات وهو مذهب الشافعي وأما عندنا فبطريق الإشارة أو بطريق الضرورة كما قيل في كلمة التوحيد فإن الاستثناء من النفي وإن لم يكن إثباتاً منطوقاً لكنه قد يفهم منه بطريق الإشارة على مذهب وبطريق الضرورة على مذهب آخر كما فصل في الأصول ولهذا ذهب علماء الحنفية إلى أن شبهة الظالمين سميت حجة كصاحب الكشاف وصاحب الإرشاد.

سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب للعلم بأن الظالم لا حجة له) في نفي الحجة رأساً سواء كانت للمعاند أو غيره فإنه نفى عن الناس حجة ثم استثنى عنه حجة للظالم وقد كان معلوماً بالبديهة أن الظالم لا حجة له فهو في المعنى تعليق بالمحال إذ المعنى أنه إن كان حجة الظالم المعاند حجة فأثبت شيئاً منها للناس على تقدير كونها حجة وذلك محال فثبوت الحجة للناس محال فالاستثناء منقطع لكنه قدر متصلاً كما عرفت والتفصيل في فن البديع مرضه لأن الحجة ثابتة لو لم يكن التحويل بأن المنعوت في التورية قبلته الكعبة وهذه حجة دامغة لا داحضة فلا يكون من قبيل ولا عيب فيهم الخ والفلول مصدر كالعقود بمعنى الكسر وقيل إنه جمع فل[1] وهو الكسر في حد السيف اختاره النحرير في شرح التلخيص والقراع بالكسر مصدر كالمقارعة بمعنى المضاربة والكتائب المرسوم بالهمزة جمع كتيبة بمعنى الجيش وهذا البيت[2] من قول النابغة الذبياني يمدح بها عمرو بن الحرث.

قوله: (وقرىء ﴿إلا الذين ظلموا منهم﴾ [البقرة: ١٥٠] **على أنه استئناف بحرف التنبيه)** قارئه زيد بن علي رضي الله تعالى عنه كما في الكشاف على أنه استئناف أي استئناف نحوي وابتداء كلام غير متعلق بما قبله فح الوقف على حجة يكون حسناً بل كاملاً وأما على الأول فقبيح بحرف التنبيه وهو لفظة[3] إلا فما بعده مبتدأ وخبره فلا تخشوهم بتأويل أو بدونه والفاء لكون المبتدأ اسم موصول صلته فعل وأما على الأول فللتفريع.

قوله: (فلا تخافوهم فإن مطاعنهم لا تضركم) أشار به إلى أن الخشية هنا بمعنى

جنس العيب عنهم بطريق برهاني أي إن كان فلول أسيافهم في المحاربة عيباً ففيهم هذا العيب لا غير لكن ذلك ليس بعيب فليس فيهم عيب قطعاً فمآل التأكيد إلى التعليق بالمحال ومعنى كونه مدحاً مشابها للذم أن الاستثناء أوهم ظاهراً إثبات العيب لهم قال بعضهم والأشبه أن تكون الآية من باب قوله ولا عيب فيهم البيت على ما نقل عن الزجاج.

قوله: للعلم بأن الظالم لا حجة له للمبالغة في نفي الحجة فإن المعنى فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا حجة الظالمين إن كانت لهم حجة من المعلوم أن لا حجة للظالم فكان تعليقاً بالمحال فجاءت به المبالغة في نفي الحجة للناس بعد التحويل والتولية.

قوله: على أنه استئناف فيكون الذين ظلموا مبتدأ خبره فلا تخشوهم والفاء لتضمن المبتدأ معنى الشرط وكذا على تقدير جعله من باب تأكيد الشيء بما يشبه نقيضه كما في البيت لأن كلمة إلا حينئذٍ تكون بمعنى لكن والذين كفروا مبتدأ خبره فلا تخشوهم وفيه نظر لأن جعله من ذلك الباب مبني على جعل الاستثناء للاتصال كما عرفت.

قوله: وحمله على الانقطاع إنما هو بعد إفادة المقصود بالحمل على الاتصال فالانقطاع معنى مآلي لا حالي.

---

(١) بفتح الفاء.

(٢) ويسمى هذا النوع في البديع تأكيد المدح بما يشبه الذم وفي كون النظم من هذا القبيل نظر.

(٣) بالفتح والتخفيف وهو حرف يستفتح به الكلام لينبه السامع إلى الإصغاء إليه والتيقظ فيه.

الخوف لا الخوف مع الإجلال فإن مطاعنهم لا تضركم أخذه من التعقب والتفريع أي فإن طعنهم تحول القبلة وغيره لا يضركم بل ضرره مختص بهم.

قوله: (فلا تخالفوا اما أمرتكم به) ومن جملته أمر القبلة الأمر بالخشية أمر بدوام الخشية أو زيادتها أو أعم من نفس الخشية ودوامها وزيادتها لأن المخاطبين هم المؤمنون وإن عم إلى النبي عليه السلام فلا بدّ من حمل الخشية على الأعم.

قوله: (علة محذوف أي وأمرتكم لإتمامي النعمة عليكم وإرادتي اهتداءكم) علة محذوف يدل عليه ما قبله ولهذا قال وأمرتكم بما مرّ من التولية عن الصخرة إلى الكعبة لإتمام النعمة عليكم لما أنه نعمة جليلة توصل من عمل به إلى فوز عظيم ونعيم مقيم وتقييد النعمة بقوله عليكم لأن الإنسان إذا نظر إلى ما أنعم الله به عليه حمله حب النعمة على الرضاء والشكر وإذا نظر إلى ما أنعم الله به على غيره حمله الغيرة والحسد على الكفران قدره مقدماً عكس الكشاف لأن الحذف يدل على الاهتمام بالمذكور المقتضي تقديمه لكن المصنف نظر إلى أن تقديم العامل هو الأصل ولا يناسب الاختصاص هنا قوله وإرادتي اهتداءكم بيان لمعنى لعل لاستحالة حقيقة الترجي عليه تعالى فاستعير الإرادة للدلالة على كمال العناية بالاهتداء فإن في رجاء الشيء لا يكون إلا بالاهتمام بشأنه والعناية بحصوله وهذه الاستعارة تمثيلية ويحتمل أن تكون تبعية.

قوله: (أو عطف على علة مقدرة مثل ﴿واخشوني﴾ [البقرة: ١٥٠] لأحفظكم منهم

قوله: فلا تخالفوا ما أمرتكم به لأن مقتضى الخشية ترك المخالفة للأمر ولذا جاء بالفاء التسببية فإن ترك المخالفة مسبب عن الخشية.

قوله: وأمرتكم لإتمامي النعمة عليكم قدر متعلق اللام مقدماً وصاحب الكشاف أخره حيث قال ومتعلق اللام محذوف معناه ولا تمامي النعمة عليكم وإرادتي اهتداءكم أمرتكم بذلك قال شراح الكشاف وإنما قدره مؤخراً لإفادة التخصيص.

قوله: وارادتي اهتداءكم صرف لكلمة لعل على المجاز لأن حقيقة الترجي لا تجوز هنا لتنزهه تعالى عن ذلك إذ هو فيما جهلت عاقبته وإنما يجعلها بمعنى كي كما جعلها كذلك مراراً فيما تقدم من الآي اقتداء لأكثر النحاة ويجوز أن يكون المراد رجاء المخاطبين على أن المعنى أمرتكم لإتمامي النعمة عليكم وعلى رجائكم الاهتداء كما في قوله تعالى: ﴿لعله يتذكر أو يخشى﴾ [طه: ٤٤] قال الزمخشري معناه اذهبا على رجائكما ذلك من فرعون وعليه قوله تعالى: ﴿لعل الساعة قريب﴾ [الشورى: ١٧] و﴿لعلكم تفلحون﴾ [البقرة: ١٨٩] فإنها ترج للعباد.

قوله: أو عطف على علة مقدرة فائدة الحذف على التقديرين الدلالة على أن الفائدة في ذلك غير واحدة ذكره الزمخشري في آل عمران في قوله: ﴿وليعلم الله الذين آمنوا﴾ [آل عمران: ١٤٠] وفي العطف وجه آخر مذكور في الكشاف وهو أن يكون ولأتم معطوفاً على لئلا يكون قيل هو ضعيف لأنه إنما يصح على قراءة العامة وهي إلا الذين على الاستثناء دون قراءة زيد بن علي وهي إلا الذين على الاستئناف بحرف التنبيه وعلى كون ﴿فلا تخشوهم واخشوني﴾ مستطرداً جارياً

﴿ولأتم نعمتي عليكم﴾) [البقرة: ١٥٠] والمعنى لأعظمكم من شرورهم في الدنيا ولأتم نعمتي عليكم في الدنيا والآخرة بأن أدخلكم الجنة بسبب تمسككم بما أمرتكم.

قوله: (أو لئلا يكون[١]**)** عطف على قوله أو عطف ولضعفه أخره لبعد المناسبة ولأن إرادة الاهتداء إنما تصلح علة للأمر بالتولية لا الفعل المأمور وهو ظاهر.

قوله: (وفي الحديث تمام النعمة دخول الجنة وعن علي رضي الله تعالى عنه تمام النعمة الموت على الإسلام) وفي الحديث الخ غرضه الإشارة إلى أن المراد بإتمام النعمة إتمام النعمة في الآخرة كما أشرنا إليه وإيراد الأثر المذكور بقوله وعن علي رضي الله عنه لترجيح المقدر وإشارة إلى أن مآله ما فهم من الحديث الشريف لأن الموت على الإسلام يفضي إلى دخول الجنة ولو بعد التنقيح بالتعذيب ولو أريد بدخول الجنة الدخول بلا حساب ولا عذاب فيكون الأثر وجهاً آخر قريباً منه.

مجرى الاعتراض وعلى أن يتعلق كما أرسلنا بما بعده إذ لو تعلق بما قبله وقدر فولوا وجوهكم شطره لأتم نعمتي عليكم في الآخرة بالثواب كما اتممتها عليكم في الدنيا بإرسال الرسول لأوهم ترجيح التولية على الإرسال لأنها تفضي إلى إتمام نعمة الآخرة وهذا إلى إتمام نعمة الدنيا لأن المعنى حينئذٍ أن التولية لإتمام نعمة الآخرة مثل ارسال الرسول لاتمام نعمة الدنيا كذا ذكر بعضهم قيل فيه نظر لأن المشبه لا يكون أقوى من المشبه به غايته أن يكون من باب التشابه صير إليه مبالغة في أمر القبلة أقول لعل هذا الناظر غفل عن لفظ أوهم الواقع في عبارة المعترض وإلا فيجوز أن يفيد التشبيه المراد به بيان حال المشبه أن المشبه له اهتمام واعتناء بشأنه وأن بيان حاله مقصود بالذات وذكر المشبه به مقصود بالعرض لكونه وسيلة إلى المقصود ويكون هذا موهماً لترجيح التولية على الإرسال بل لو قال هذا المعترض لأفهم بدل قوله لأوهم لكان صحيحاً واقعاً موقعه ولا يضره كون الإرسال أرجح في نفس الأمر من التولية فإن لكل مقام مقالاً يقتضيه ذلك المقام نعم تخصيص الإرسال بإتمام نعمة الدنيا محل نظر لأن إرسال الرسل إنما هو لاتمام النعمتين الدنيوية والأخروية معاً.

قوله: أو لئلا يكون عطف على علة أي أو هو عطف على لئلا يكون منتظماً معه في كونه علة للأمر بالتولية شطر المسجد الحرام أي فولوا وجوهكم نحوه لذلك ولهذا فعلى هذا يكون علة المذكور وهو واخشوني وقوله وفي الحديث كأنه تعليل لعطفه عليه فكأنه قيل فولوا وجوهكم شطره في الدنيا لأتم نعمتي عليكم في الآخرة فيؤول إلى معنى فاعبدوا وصلوا متجهين شطر المسجد الحرام لادخلكم الجنة وأما ما روي عن علي رضي الله عنه فلا دخل تعليل في العطف إنما أورده استطراداً لمناسبة الحديث في كونهما تفسيراً لمعنى تمام النعمة فقول بعضهم إيراد الحديث والأثر ربما يرجح العطف على المقدر بمعزل عن التحقيق.

---

(١) فعلى هذا المعلل مذكور كأنه قيل فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا ولأتم نعمتي عليكم وحاصله أمرتكم بذلك لأجمع لكم خير الدارين أما في الدنيا فلظهور برهانكم وأما في الآخرة فلإدخالكم الجنة وهذا الوجه لسلامته عن الحذف يرى أنه قوي لكن لما كان من جهة المعنى بعيداً كما عرفت في أصل الحاشية ورعاية المعنى أهم من رعاية اللفظ أخره ولم يرض به.

قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾﴾

قوله: (متصل بما قبله) الاتصال بطريق كونه صفة لمصدر محذوف هو مدلول عليه لقوله ولأتم لكن باعتبار المبالغة إذ الصفة في الحقيقة والمشبه به إتمام النعمة بإرسال الرسول عليه السلام لكن الكاف أدخل على الإرسال لذلك وعن هذا قال المص كما أتممتها بإرسال الخ للإشارة إلى أن المشبه به إتمام النعمة بإرسال رسول لا إرسال رسول والتعبير بإرسال لكون ما مصدرية.

قوله: (أي ولأتم نعمتي عليكم في أمر القبلة أو في الآخرة) في أمر القبلة هذا على تقدير أن يكون لأتم علة محذوف وهو أمرتكم وهو الوجه الأول المعول قوله أو في الآخرة على تقدير كونه عطفاً على علة واخشوني وكلامه على نسق اللف والنشر الخطاب في عليكم للرسول عليه السلام وأمته وفي فيكم ومنكم للأمة فقط ولا ضير فيه.

قوله: (كما أتممتها بإرسال رسول منكم) أي من جنسكم إذ القوة البشرية لا تقوى على رؤية الملك[1] وأخذ الأحكام منه فكون الرسول من جنس البشر بل من أفصح العرب إذ كان العرب مخاطباً فقط كما ذهب إليه البعض له مدخل تام في إتمام النعمة بإرسال رسول فلذا قيده به.

قوله: (أو بما بعده أي كما ذكرتكم بالإرسال فاذكروني) أو بما بعده عطف على ما قبله أي أو متصل بما بعده وهو فاذكروني كما أشار إليه بقوله أي كما ذكرتكم بالإرسال فاذكروني فالكاف أيضاً داخل على غير المشبه به للمبالغة والتقدير فاذكروني ذكراً مثل ذكري لكم بالإرسال فمعنى الاتصال أيضاً أنه صفة لمصدر محذوف بطريق المبالغة فيلزم اعمال ما بعد الفاء فيما قبله وفي جوازه كلام لكن المختار عند المص الجواز قال في سورة قريش متعلق بقوله: ﴿فليعبدوا﴾ [قريش: ٣] الآية وفي سورة المدثر في قوله تعالى:

قوله: أو بما بعده فتكون الكاف في كما أرسلنا للمقابلة متعلقاً باذكروني أي فاذكروني إرسالنا رسولاً منكم وينسحب المعنى إلى فاشكروا لي على نعمة الإرسال وفي معنى المقابلة يوجد معنى التشبيه المستفاد من الكاف لأن المتقابلين متشابهان ومتبادلان لكن الأنسب على تعلقه بما بعده أن يقال كما أرسلت أو فاذكرونا نذكركم قالوا تعلقه بما قبله أوفق لتأليف النظم على أن يكون ولأتم نعمتي معطوفاً على قوله لئلا يكون فترتبط الآيات أي حولنا القبلة إلى الكعبة لئلا يكون لليهود عليكم حجة ولأتم نعمتي عليكم بجعل قبلتكم بنيا بناها أبوكم إبراهيم وإسماعيل وبالثواب على التوجه إليها في الآخرة كما أتممت النعمة عليكم بإرسال الرسول من ولد إسماعيل وإذا كان كذلك فاذكروني بالطاعات واشكروا هذه النعم الجليلة ثم إن النعم لا بد وأن تكون مشوبة في الدنيا بالمكاره فإن نالكم شيء منها فاصبروا لتكونوا شاكرين على السراء صابرين على الضراء.

---

(١) سيجيء التفصيل في أوائل سورة الأنعام.

﴿وربك فكبر﴾ [المدثر: ٣] وخصص ربك بالتكبير ولكونه مقالاً في جوازه آخره وأيضاً قوله أذكركم بعد فاذكروني يأبى عنه في الجملة.

قوله: (يتلو) من التلاوة[١] أي يقرأ عليكم آياتنا قدم الظرف على المفعول به الصريح للاهتمام إذ الأهم التلاوة علينا لا التلاوة مطلقاً وإيثار صيغة المتكلم مع الغير هنا وفي أرسلنا للتنبيه على فخامة الإرسال وشرافة الآيات لا مجرد الافتنان بإيثار صيغة المتكلم مع الغير بعد التوحيد فيما قبله وهذه الجملة صفة ثانية لرسولاً موضحة لكون الرسول من إتمام النعمة مع ما عطف عليه واختير كونها جملة فعلها مضارع لتفيد الاستمرار التجددي مع تقوية الحكم بخلاف الصفة الأولى وهي منكم فإنه متعلق بمحذوف صفة للرسول.

قوله: (يحملكم على ما تصيرون به أزكياء) أشار به إلى أن إسناد التزكية إليه عليه السلام إسناد الفعل إلى السبب إذ ما هي له العبد بطريق الكسب فهو إسناد مجازي بطريق التسبب والحمل كإسناد الهداية إليه عليه السلام وإلى القرآن بمعنى خلق الاهتداء وخلق الزكاء والطهر من الشرك وسائر الخبث من الله تعالى لكن الرسول سبب لهذا الخلق وإلى هذا أشار بقوله على ما تصيرون به أزكياء وصيرورتهم أزكياء عن الشرك والمعاصي بالفعل إنما هو بخلق الله الكريم.

قوله: (قدمه باعتبار القصد وأخره في دعوة إبراهيم عليه السلام باعتبار الفعل) قدمه أي التزكية تذكير الضمير لأن تأنيث المصدر ليس بتمحض فيه أي أن التزكية مقدم على التعليم في التصور وغاية له ومؤخر عنه في الوجود والحصول ولك أن تقول بعبارة أخرى إن التزكية لكونها غاية له علة له في الذهن والتعليم علة له في الخارج وحق العلة التقدم طبعاً فروعي كلا الاعتبارين فأشار بقوله باعتبار القصد إلى أنه علة في الذهن فقدم وضعاً

قوله: يحملكم على ما تصيرون به أزكياء أي يدعوكم ويحثكم على عمل تصيرون بذلك العمل طاهرين عن دنس الذنوب المكدرة لجوهر النفس وإنما أخرجه عن ظاهره لأن شأن الرسل الدعوة والحث على أعمال يحصل بها زكاء الأمة وطهارة نفوسهم عن الأمور المنغصة لها لا تطهيرهم إياهم بمباشرتهم من أول الأمر يدل على أن المعنى ما ذكره تقديم ﴿يتلو عليكم آياتنا﴾ [البقرة: ١٥١] على يزكيكم فإن المراد بالآيات الآيات الناطقة بالأوامر والنواهي والعبر والمواعظ.

قوله: قدمه باعتبار القصد أي قدم يزكيكم ههنا على يعمكم الكتاب وأخره عنه في دعاء إبراهيم حيث قال ﴿ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم﴾ [البقرة: ١٢٩] فوجه تقديم التزكية هنا على تعليمهم الكتاب أن تزكية النفس لكونها علة غائية للتعليم متقدمة في القصد على التعليم كما قالوا في الغاية المقصودة من الفعل هي أول الفكر وآخر العمل وأخره هناك عنه باعتبار الفعل فإن فعل التزكية متأخر في الوجود الخارجي عن التعليم بدرجتين لأن التزكية إنما تكون بعد علم المتعلم بطريقها والعلم بطريقها لا يكون إلا بعد التعليم.

---

(١) لا من التلو بمعنى التبع لاسيما باستعماله بعلى والمعنى يقرأ عليكم ويبلغكم ما يوحى إليه من دلائل التوحيد والنبوة.

وقوله باعتبار الفعل إلى أنه معلول فأخر هناك وضعاً وذكرا ولم يعكس لأن المناسب للدعوة النظر إلى الحصول والوجود لكونه مقصوداً أصلياً والمناسب للإرسال الالتفات إلى ما هو متحقق أولاً في الذهن والقصد إذ مقتضى التبليغ كذلك لأن الفعل الاختياري لا يمكن الشروع فيه إلا بعد التصور والتصديق بغايته والغرض من التبليغ الشروع في الفعل.

قوله: (ويعلمكم الكتاب) أي القرآن والحكمة وما يكمل به نفوسهم من المعارف التي يكمل بها القوة النظرية للنفس الناطقة والمراد بالحكمة القرآن أيضاً أطلقت عليه لاشتماله الحكمة وهي إيقان[1] العلم وإتقان العمل عبر عن القرآن أولاً بالآيات لاشتماله على دلائل التوحيد والنبوة فإن اعتبار هذه الجهة هو المناسب للإرسال والتبليغ وأما كون القرآن من شأنه أن يكتب فهو لمناسب للتعليم فلذا عبر عن القرآن بالكتاب في قوله ﴿ويعلمكم الكتاب﴾ [البقرة: ١٥١] والتعبير بالحكمة قد مرّ وجهه وأيضاً في التعبير عنه تارة بالآيات وأخرى بالكتاب والحكمة تلويح إلى أنه باعتبار كل جهة نعمة جسيمة على حيالها يجب الشكر على كل واحدة من تلك الجهات في الإعلان والخلوات والله تعالى بعزه وجلاله تتم الصالحات وقد اختار بعضهم كون المراد بالحكمة السنة نقله عن قتادة وجه المناسبة بينهما أن الحكمة ينتظم بها العلم والعمل كما أن السنة ينتظم بها القول والفعل ولك أن تقول كما مرّ من أن السنة أوضحت الحكمة علماً وعملاً وعن هذا أطلقت عليه وصاحب الإرشاد لما اختار كونه عبارة عن القرآن كما هو الظاهر من كلام المص وهو الحق قال ولا يقدح فيه شمول الحكمة لما في تضاعيف الأحاديث الشريفة من الشرائع وقد مرّ التفصيل في دعوة إبراهيم عليه السلام.

قوله: (بالفكر والنظر إذ لا طريق إلى معرفته سوى الوحي) بالفكر أراد به دفع شبهة وهي أن التعظيم لا يكون إلا لما لم يكن معلوماً فما الفائدة في هذا التقييد فدفعها بأن المراد به ما لم يقدر العبد بعلمه بالفكر وترتيب الأمور المعلومة إذ لا طريق إلى معرفته سوى الوحي.

قوله: (وكرر الفعل ليدل على أنه جنس آخر) أي أن الظاهر وما لم تكونوا تعلمون

قوله: وكرر الفعل الخ أي كرر الفعل الذي هو يعلمكم حيث قال: ﴿ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾ ومقتضى الظاهر أن يقال وما لم تكونوا تعلمون ليكون من عطف المفرد على المفرد للدلالة على أن ما حصل به من العلم جنس آخر وهو ما لا يستقل العقل بمعرفته بدون الوحي والتعليم الإلهي كالعلم بوجود الجنة والنار والصراط والميزان والبعث والحشر والمجازاة الأخروية وأنواع نعيم الجنة وأصناف العذاب الأخروي وما اشبهها ودل هذا التكرير أيضاً على أن المراد بالعلم الحاصل بالأول ما يستبد العقل بمعرفته بالنظر الصحيح وفي هذا الصنع العجيب والابداع

---

(١) صرح به المص في قوله تعالى: ﴿يؤتي الحكمة من يشاء﴾ الآية في أواخر هذه السورة وتوضيحه العلم بالأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية والعمل بمقتضاه.

لكن كرر الفعل وقيل ويعلمكم ليدل على أنه جنس آخر أي كأنه نوع آخر وليس من جنس ما قبله لأن تعليمه أحوج ما يكون إذ لا طريق إلى معرفته سوى الوحي والتعليم فيكون تخصيصاً بعد التعميم للنكتة المذكورة فيكون ترغيباً على دوام الشكر على الإرسال لأنه لولاه لكان المكلفون متخيرين في أمر دينهم ودنياهم ومحرومين عن سعادة الدارين والفوز بالخيرين فهذا العطف كعطف جبريل على الملائكة وأن مراده بجنس آخر تأويلاً وادعاء كالقول بأن جبريل جنس آخر مغاير للملائكة تنزيلاً لتغاير الصفات منزلة التغاير الذوات وأن المراد بالموصول في ﴿ما لم تكونوا تعلمون﴾ الكتاب والحكمة مقيداً بما ذكر من أنه لا طريق إلى معرفته سوى الوحي والتعليم ولم يجيء ويعلمكم ما لم تعلمون لأن نفي الكون على صفة أبلغ من نفي الصفة.

قوله: (فاذكروني)(١) الفاء لما في الكلام من معنى الشرط والمعنى أن نعم الله تعالى لا تحصى فإن لم تذكروه بالطاعة لسائر نعمه فاذكروني بالطاعة لأجل هذه النعمة وهي نعمة الإرسال في أحوج ما يكون وفي فترة من الرسل أو الفاء لإفادة معنى الشرط فكأنه قال مهما يكن من شيء فاذكروني بالطاعة وهذا أبلغ معنى والأول أنسب لفظاً.

قوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ﴿١٥٢﴾﴾

قوله: (بالطاعة) وهي(٢) الانقياد وبجميع ما أمر به فيتناول الذكر باللسان والجوارح والجنان فذكر اللسان كالحمد والتسبيح وذكر القلب كالتفكر في الدلائل على ذاته وصفاته والإيمان بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وذكر الجوارح كونها مستغرقة في الأعمال المأمور بها وخالية عن النواهي التي نهوا عنها وهذا كله ظاهر لكن إطلاق الذكر عليها إما بالاشتراك اللفظي أو المعنوي أو حقيقة في الذكر اللساني ومجاز في الأخيرين لم يبين ذلك(٣) والظاهر الأخير والعلاقة المشابهة في كونها طاعة.

الغريب كالعلم بوجود الواجب تعالى ووحدانيته وكمال قدرته وإرادته وعلمه وحياته وتكوينه فعلى هذا يكون المراد بالكتاب في قوله: ﴿ويعلمكم الكتاب﴾ [البقرة: ١٥١] ليس جميع ما في الكتاب بل بعض منه مما يمكن للعقل معرفته بالنظر والتأمل في المصنوعات لما أن في الكتاب ما لا يحصل العلم به إلا بطريق الوحي الإلٓهي وهذا التقسيم بناء على أن ما هو المقدور حصوله للعقل فهو كالحاصل بالفعل فيتعلق التعليم به في الأول باعتبار عدم حصوله الحال.

---

(١) الذكر ورد على ثمانية أوجه الطاعة كما في هذه الآية والعمل والعظة والشرف والقرآن والتوراة والبيان والصلاة قال تعالى: ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾ [الجمعة: ٩] الآية والكل مجاز سوى البيان باللسان.

(٢) وقيل معناه اذكروني بطاعتي أذكركم بمعرفتي واذكروني في النعمة والرخاء أذكركم في الشدة والبلاء اذكروني بالدعاء أذكركم بالإجابة ذكروني في الدنيا أذكركم في الآخرة.

(٣) ويؤيده قول الفاضل الخيالي في قول النحرير التفتازاني في تعريف العلم صفة يتجلى به المذكور ويمكن أن يعبر عنه إشارة إلى أن المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون باللسان وأما الذكر بضم الذال ما يكون بالقلب.

قوله: (بالثواب) أشار إلى أن ذكر الله كناية عن الثواب وحسن مآب فلا حاجة إلى أن يقال نسبة الذكر إليه تعالى للمشاكلة إن كان عبارة عن إدراك مسبوق بالنسيان وإلا فلا.

قوله: (ما أنعمت به عليكم بجحب النعم وعصيان الأمر) ما أنعمت الخ إشارة إلى أن الشكر يتعدى لواحد بحرف الجر ولآخر بنفسه والقول بأنه بدل من ضمير المتكلم إذ الشكر إنما يتعلق بالنعمة ضعيف فإنه يتعلق بالمنعم أيضاً وما أحسن قول الشاعر:

يستغني عن الشكر منعم ... لرفعة شأن أو علو مكان

لما أمر الله العباد بشكره فقال أشكروا لي أيها الثقلان ومعنى شكره تعالى ما أنعمت إظهار النعمة واعترافها وإتيان الأوامر كلها فلذا قال في ﴿ولا تكفرون﴾ بجحد النعم وعصيان الأمر فالعطف من قبيل عطف العام على الخاص إذ الطاعة من الشكر هذا إذا لم يعمم الذكر إلى الاعتراف بالنعم وإلا فالعطف للتغاير الاعتباري ويؤيده قول أبي منصور قوله تعالى: ﴿واشكروا لي﴾ [البقرة: ١٥٢] أمر بالعمل كقوله تعالى: ﴿اعملوا آل داود شكراً﴾ [سبأ: ١٣] وبهذا يظهر ضعف ما قيل إنما قدم الذكر على الشكر لأن في الذكر اشتغالاً بذاته تعالى وفي الشكر اشتغالاً بنعمته والاشتغال بذاته أولى من الاشتغال بنعمته فإن في الشكر اشتغالاً بذاته تعالى أيضاً بل كل ذكر شكر فإنه صرف العبد جميع ما أنعم عليه إلى ما خلق له وهذا المعنى هو المناسب هنا كما نبه عليه أبو منصور وأشار إليه المصنف بقوله بجحد النعم وعصيان الأمر كما نبهنا عليه قوله ﴿ولا تكفرون﴾ كالتأكيد إذ الأمر بالشكر نهي عن ضده ولأجل هذا أخر ذكر الشكر عن الذكر فإن مراعاة الفواصل إنما هي بهذا الطريق وفي قوله بجحود النعم إشارة إلى أنه من الكفران لمقابلته بالشكر.

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٣﴾﴾

قوله: (عن المعاصي وحظوظ النفس) الصبر ثلاثة الصبر على الطاعات والصبر على البليات والصبر عن المعاصي والحرمات ولما لم تكن الاستعانة في أداء العبادات بالصبر على الطاعات مناسباً بل لم يكن صحيحاً ولا مدخل فيها للصبر على البليات قيد المصنف الصبر بالصبر عن المعاصي ثم عطف حظوظها لأنها أعم لها والمباحات كما ورد إذا شبع الإنسان جاع سائر الأعضاء فتطالبك ما لا يرضى المولى ثم وجه الاستعانة بالصبر عنها أنه إذا ذبح الإنسان بقرة نفسه التي هي القوة الشهوية وانقادت له سهلت عليه أداء العبادات بل لا يرى الحلاوة إلا في المبرات وأما بالصلاة فلأنها لما كانت جامعة لأنواع العبادات كما مر بيانه في قوله تعالى: ﴿واستعينوا﴾ [البقرة: ٤٥] الآية ذاق حلاوة جميع العبادات من واظب على الصلوات فيسهل عليه أداء جميع المأمورات.

قوله: (التي هي أم العبادات ومعراج المؤمنين ومناجاة رب العالمين) قد مر بيانه في قوله تعالى: ﴿واستعينوا بالصبر والصلاة﴾ [البقرة: ٤٥] الآية.

قوله: (بالنصرة وإجابة الدعوة) بالنصرة في جميع المرادات لا سيما في أداء العبادات

ومن جملة النصرة إجابة الدعوة ولكونها أهم خصها بالذكر هذا تعليل للأمر بالاستعانة بالصبر خاصة لما أنه المحتاج إلى التعليل بخلاف الأمر بالاستعانة بالصلاة فإنه ظاهر غير محتاج إلى التعليل قال صاحب الإرشاد ومعنى المعية الولاية الدائمة المستتبعة للنصرة وإجابة الدعوة ودخول مع على الصابرين لما أنهم المباشرون للصبر حقيقة فهم متبوعون من تلك الحيثية انتهى ولك أن تقول إن معنى المعية هنا كنوي لا المعية حقيقة وهو ظاهر ودخول مع على المتبوع في أغلب الأوقات وعلى التابع قليلاً إذا أريد به المعنى الحقيقي وأما في المعنى المجازي أو الكنوي فلا يطلب التابع والمتبوع ولو سلم فقد تدخل مع على التابع كما صرح به قدس سره في شرح المفتاح في بحث متعلقات الفعل فيحسن أن يقال في مثل هذا الكلام إنه داخل على التابع للتأدب ولما كان المخاطبون هنا المؤمنين ختم بقوله ﴿إن الله مع الصابرين﴾ [البقرة: ١٥٣] والمخاطبون في أوائل السورة لما كانوا بني إسرائيل ختم هناك بقوله: ﴿وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين﴾ [البقرة: ٤٥] فلا تكرار في الأمر بالاستعانة بالصبر والصلاة على أنه قد مر مراراً أن التكرار للتوكيد حسن شائع في كلام البلغاء ووجه اتصاله بما قبله هو أنهم لما أمروا بالتكاليف التي أشق وفي أدائها صعب تام حث على الاستعانة بهما وخصهما بالذكر لأن الصبر يشمل كل ترك لأنه كما عرفت صبر عن المناهي والمعاصي والصلاة جامعة لكل عبادة وقدم الصبر عن المحارم لأن التخلية مقدم على التحلية وقد فسر الصبر بالصوم لأنه صبر على المفطرات لما فيه من تصفية النفس وكسر الشهوات.

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴿١٥٤﴾﴾

قوله: (أي هم أموات) إشارة إلى أنه خبر مبتدأ محذوف لكون المقول جملة.

قوله: (بل هم أحياء) هذا إخبار من طرفه تعالى وإياك أن تقول تقديره بل قولوا هم أحياء إذ لا يلائم حينئذ قوله ﴿ولكن لا تشعرون﴾ [البقرة: ١٥٤] إلا بتمحل فهي جملة معطوفة على لا تقولوا اضراب عنه لأن المقصود إثبات الحياة الحقيقية لهم ونفي الموت الحقيقي وإن كانوا أمواتاً بحسب الظاهر وأما الأمر بهم بأن تقولوا في شأنهم إنهم أحياء وإن كان ذلك صحيحاً أيضاً لكن قوله ﴿ولكن لا تشعرون﴾ [البقرة: ١٥٤] لا يلائمه إلا أن يقال إنهم أيضاً مأمورون بقول ذلك أو إنه حكاية من كلامه تعالى أو كلام مبتدأ من طرفه تعالى وليس في حيز القول والكل تكلف.

قوله: (ما حالهم) إشارة إلى أن مفعول لا تشعرون حذف لدلالة الكلام عليه ولرعاية الفاصلة فلفظة ما استفهامية.

قوله: (وهو تنبيه) الخ وجه التنبيه هو أن الشعور لما كان الإدراك بالحواس فنفيه

قوله: وفيه تنبيه الخ أي في قوله سبحانه: ﴿بل أحياء ولكن لا تشعرون﴾ تنبيه على أن حياة من يقتل في سبيل الله ويستشهد في طريق الحق ليست حياة جسدانية تدرك بالمشاعر والحواس الجسمانية كما في هذه الدار.

يحصل به التنبيه المذكور وأما عدم إدراكه بالعقل فلا يستفاد منه إذ عدم الشعور بالشيء لا يستلزم عدم العلم به فلذا قال وإنما هي أمر لا يدرك بالعقل بل الوحي فيكون مما لم تكونوا تعلمون فيظهر الارتباط التام بما قبله والقول بأنه حيث نفى عنهم الشعور بتلك الحياة تنبيهاً على أنه لا طريق للعقل إلى إدراكها ضعيف لأن إدراك العقل له طريق غير الشعور كالنظر الصحيح فالحق ما ذكرناه من أنه مما لا يدرك بالفكر والنظر إذ لا طريق إلى معرفته سوى الوحي والتعرض لنفي الشعور خاصة لأن الحياة المتعارفة مما يدرك بالشعور وفي اللباب قال أكثر المفسرين إنهم في القبر أحياء كأن الله أحياهم لإيصال الثواب إليهم وهذا دليل على أن المطيع يصل ثوابه إليه وهو في القبر لأن البنية ليست شرطاً في الحياة عندنا ولا امتناع أن يعيد الله الحياة إلى كل واحد من تلك الذرات والأجزاء الصغيرة من غير حاجة إلى التركيب والتأليف انتهى فتكون حياتهم بالجسد والروح ولكننا لا ندركها ولا نعلم حقيقتها لأنها من أحوال البرزخ لا يطلع عليها إلا بالوحي.

قوله: (على أن حياتهم ليست بالجسد ولا من جنس ما يحس به من الحيوانات وإنما هي أمر لا يدرك بالعقل بل بالوحي) ليست بالجسد لبطلان الجسد وفساد البنية واعتدال المزاج كذا قيل ولا يخفى ما فيه لما عرفت من أن البنية ليست بشرط في الحياة عندنا قال المصنف في سورة الفرقان وإن الحياة لما لم تكن مشروطة عندنا بالبنية أمكن أن يخلق الله تعالى في جهنم حياة فترى وتتغيظ انتهى فشرح كلامه بذلك مما لا يرضى قائله مع أنه خلاف المذهب فإذا أمكن حياة السعير بالجسد فما ظنكم بإمكان حياة الشهداء بالجسد بلا بنية معروفة فقوله وهو تنبيه على أن حياتهم الخ ممنوع والمستند ما ذكرناه فلو قيل إن أصل الحياة ثابت بالنص القاطع وأما كيفيتها فلا معرفة لها والتوقف أولى لأسلم من الخدشة وأقرب إلى القاعدة.

قوله: (وعن الحسن أن الشهداء أحياء عند ربهم تعرض أرزاقهم على أرواحهم) وهذا مما نطقت به آية سورة آل عمران وغرضه من هذه الرواية الرد على من قال إن المراد أنهم سيحيون وتأييد على كونهم أحياء بالفعل حتى تعرض أرزاقهم على أرواحهم الخ وأنت خبير بأن من ذهب إلى أن المراد الاحياء فيما سيأتي أول كلام الحسن أيضاً بذلك كيف لا وقد قال تعالى: ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾ [آل عمران: ١٦٩] مع أن القائل المذكور أوله بالاحياء في الآخرة وبالرزق أيضاً فالأولى أن مراده بالنقل عن الحسن التأييد لما ذكره من أن حياتهم ليست بالجسد الخ.

قوله: (فيصل إليهم الروح والفرح) الروح بفتح الراء الراحة والسرور قيل ولا يأكلون منه قال ابن كمال باشا في سورة آل عمران والآية تدل على أن أرواح الإنسان جسم لطيف لا يفنى بخراب البدن إلى قوله ويؤيده ما روى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه عليه السلام قال أرواح الشهداء في أجواف طير خضر ترد أنهار الجنة وتأكل من ثمارها وتأوي إلى قناديل معلقة في ظل العرش وهذا يكذب ما قيل وكذا صرح به المص في تلك السورة

فالحديث الذي روي عن ابن عباس كالصريح في أن أرواحهم متعلقة بأجسام كذا قاله بعض أرباب الحواشي لكن قوله عليه السلام في أجواف طير إشارة إلى أن أرواحهم تستوفي جميع المنافع واللذات بواسطة الطير حتى تستوفي لذة الجماع كما صرح به بعض شراح الحديث وبعد التي واللتيا الأحسن التوقف والتفويض كما بيناه آنفاً.

قوله: (كما تعرض النار على أرواح آل فرعون غدواً وعشياً فيصل إليهم الوجع) على أرواح الخ وكذا على روح فرعون غدواً وعشياً أي في جميع الأوقات كما هو الظاهر أو الوقتين خاصة كما روى ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أن أرواحهم في أجواف طير سود تعرض على النار بكرة وعشياً إلى يوم القيامة.

قوله: (والآية نزلت في شهداء بدر) لكن لا ينافي عموم الحكم وشموله إلى جميع الشهداء براً أو بحراً من هذه الأمة إلى قيام الساعة أو من الأمم السالفة.

قوله: (وكانوا أربعة عشر) كذا أخرجه ابن منده ستة من المهاجرين وثمانية من الأنصار فمن المهاجرين أبو عبيدة بن الجراح وحمزة بن عبد المطلب وعمرو بن أبي وقاص وذا الشمالين بن عمرو بن نفيلة وعامر بن بكر ومهجع بن عبد الله ومن الأنصار سعد بن حسمة وقيس بن عبد المنذر وزيد بن الحارث وتميم بن الهمام ورافع بن المعلى وحارثة بن سراقة ومعاذ ابن عفراء وعوف ابن عفراء رضوان الله تعالى عليهم أجمعين وكانوا يقولون مات فلان ومات فلان فنهى الله تعالى أن يقال فيهم إنهم ماتوا كذا في اللباب وقيل سبعة عشر رجلاً أو ستة عشر.

قوله: (وفيها دلالة على أن الأرواح جواهر قائمة بأنفسها مغايرة لما يحس به من البدن تبقى بعد الموت دراكة وعليه جمهور الصحابة والتابعين) على أن الأرواح جواهر أي أجسام لطيفة كما نقلناه عن بعض الكلمة لكنه مذهب[1] النظام فإنه ذهب إلى أنها أجسام

قوله: والآية نزلت في شهداء بدر وكانوا أربعة عشر قيل فيه لطيفة فإن البدر إنما يكون في أربعة عشر ليلاً.

قوله: وفيها دلالة على أن الأرواح جواهر قائمة بأنفسها ففيها دلالة على بطلان قول من يقول الأرواح أعراض تقوم بالبدن فإذا فارقته بطلت وفيها دلالة أيضاً على بطلان قول من يقول من المعتزلة إن اثبات الحياة ونفي الموت في الآية في يوم الحساب لا قبله لأن ذلك مما يحس به وأن البنية شرط في الحياة هذا عندهم وأما عندنا فلا يشترط ذلك لقوله تعالى: ﴿وإن الدار الآخرة لهي الحيوان﴾ [العنكبوت: ٦٤] وقوله تعالى: ﴿يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد﴾ [ق: ٣٠] وغير ذلك من الشواهد على ذلك وجاء في الحديث أن أرواح الشهداء وفي رواية أرواح المؤمنين في أجواف طيور خضر تدور في أنهار الجنة تأكل ثمارها وجه دلالة الآية على بطلان هذا القول اسمية الجملة الدالة على الاستمرار المستوعب للأزمنة من وقت القتل إلى ما لا آخر له.

---

(١) وفي المواقف واعلم أن شيئاً من ذلك الذي قيل في الروح لا يصلح للتعويل عليه انتهى فالتوقف في =

لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد أو أجزاء وجواهر لا تتجزأ في القلب واختاره ابن الراوندي وكلام المص يحتملهما قوله قائمة بأنفسها تأكيد لجواهر احترازاً عن كونها جواهر حالة في جواهر أخر كالصورة الجسمية لحالة في الهيولى كما هو مذهب الفلاسفة لكن لا حاجة إليه لأن ما ذهب إليه الفلاسفة باطل مغاير لما يحس به من البدن بيان لما أي مغايرة للهيكل المحسوس كما ذهب إليه بعضهم من أن الروح عبارة عن الهيكل المخصوص ولم يرض به المص لكنه قدس سره قال في شرح المواقف وهو المختار عند جمهور المتكلمين ولي فيه شبهة[1] أوضحتها في سورة آل عمران تبقى بعد الموت أي بعد مفارقتها عن الأبدان إذ الموت مفارقة الروح عن البدن دراكة ودلالة الآية المذكورة على كونها كذلك غير ظاهرة وإنما دلالتها على بقائها وعدم فنائها بخراب البدن فيضم قوله ﴿عند ربهم يرزقون﴾ [آل عمران: ١٦٩] إليه كما في سورة آل عمران وقيل وجه الدلالة أنه أثبت لهم الحياة وهي ليست بالجسد فتعين كونها بالروح وحياة الروح بدون الجسد مستلزم قيامها بنفسها وهو المذهب الحق خلافاً لمن ذهب إلى أنها أعراض والخلاف فيها معروف انتهى وقد عرفت ما فيه وما عليه إذ البنية ليست بشرط في الحياة عند أهل الحق وقد اعترف المص به أيضاً في سورة الفرقان فلم لا يجوز أن يعيد الله تعالى إلى الأجزاء الصغيرة بلا حاجة إلى التركيب غاية الأمر إن الآية الكريمة تحتمل ما ذكره فالدلالة ظنية لا قطعية.

قوله: (وبه نطقت الآيات والسنن) أي دلت عليه ومن جملتها هذه الآية والآية التي في أواخر سورة آل عمران وقد عرفت عدم قطعيتهما في المطلب.

قوله: (وعلى هذا فتخصيص الشهداء لاختصاصهم بالقرب من الله ومزيد البهجة والكرامة) أي لما كانت الأرواح جواهر قائمة بأنفسها فكل مؤمن كذلك ﴿أحياء عند ربهم يرزقون﴾ [آل عمران: ١٦٩] فأشار إلى وجه التخصيص بأنه وإن كان مشتركاً بين الكل لكن الشهداء لاختصاصهم بالقرب من الله تعالى خصوا بالذكر كأن حياة غيرهم بالنسبة إلى حياتهم كلا حياة لعل وجهه أنهم لما اختاروا زوال حياتهم الفانية لإعلاء كلمة الله العالية جوزوا بالحياة الباقية النافعة الجامعة لأنواع الراحة والمسرة وأما سائر الصديقين والصالحين فانتفاعهم بالحياة في عالم البرزخ يجوز أن يكون منحطاً عن حياة الشهداء وإن كانت درجتهم في الجنة والنشأة الآخرة أرفع من الشهداء لأن المفضول قد يكون له فضل على الفاضل بسبب من الأسباب المرجحة وقد عرفت أنهم بذلوا مهجهم في إعلاء دينهم فيكون له مزيد البهجة والكرامة قبل القيامة فلا إشكال في كلام المص بأن الصديقين وبعض

= الروح أسلم الطرق قال المص في قوله تعالى: ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾ [الإسراء: ٨٥] وقيل مما استأثره الله تعالى بعلمه انتهى فقوله هنا وفيها دلالة الخ ليس كما ينبغي إذ الدلالة على عدم فنائها وأما كونها جواهر الخ فلا كيف وقد اختار كثيرون كونه مما استأثره الله تعالى بعلمه.

(١) وحاصل الإشكال أن العلماء قالوا ويجب إكفار معمر في قوله إن الإنسان ليس الهيكل المحسوس لإفضائه إلى إنكار التكاليف فتدبر.

الصالحين أعلى درجة منهم لأنه في الجنة والكلام في القبر والبرزخ وفي الكشاف قالوا يجوز أن يجمع الله تعالى من أجزاء الشهيد جملة فيحييها ويوصل إليهم النعيم وإن كان في حجم الذرة انتهى فح تكون حياتهم بالجسد ونقل صاحب الإرشاد[1] رؤيا في شأن شهداء أحد تدل على أن حياتهم جسمانية والرؤيا وإن لم تكن من أسباب العلم لكنها قد تفيد قوة لأن حياتهم بالجسد.

قوله تعالى: وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٥﴾

قوله: (ولنصيبنكم) جواب قسم محذوف أي وبالله لنبلونكم قيل إنه عطف على قوله ﴿يا أيها الذين آمنوا استعينوا﴾ [البقرة: ١٥٣] عطف المضمون على المضمون والجامع أن مضمون الأول طلب الصبر ومضمون الثاني بيان مواطن الصبر. وهو ضعيف أما أولاً فلأن الأول طلب الاستعانة بالصبر على الحوائج وأداء العبادات والمقاتلة مع أصحاب المعادات وأما ثانياً فلأن المراد بالصبر الصبر عن المعاصي والمنهيات دون الصبر على البلياة كما صرح به المص فالأولى إنها جملة ابتدائية مسوقة للحث على الصبر على المصائب أثر التحريض على الاستعانة بالصبر عن المعاصي كما أن قوله تعالى ﴿ولا تقولوا﴾ عطفاً على ﴿استعينوا﴾ [البقرة: ١٥٣] مسوق لبيان أن الصبر على الجهاد يؤدي إلى الحياة الأبدية الأنيقة.

قوله: (إصابة من يختبر لأحوالكم) إشارة إلى أن الكلام هنا استعارة تمثيلية إذ الاختبار محال من الله تعالى لكن شبه الهيئة المأخوذة من إصابة الله تعالى البلاء إلى عبده وإيصاله إليه الذي يظهر به صبرهم ورضاهم بما قدره الله تعالى أو عدم صبرهم بالهيئة الأخرى المنتزعة من المختبر وفعله الذي يفعله لمن أراد اختباره من الأمور الشاقة ليعلم انقياده أو عدم إطاعته فاستعمل اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبه بها في الهيئة المشبهة

قوله: ولتصيبنكم إصابة المختبر لما لم يجز حقيقة البلوى والاختبار على علام الغيوب أخرجه رحمه الله عن ظاهره وجعله مجازاً مستعاراً استعارة تمثيلية قال العلامة الزمخشري ولنصيبنكم بذلك إصابة تشبه فعل المختبر لأحوالكم هل تصبرون وتثبتون على ما أنتم عليه من الطاعة وتسلمون لأمر الله وحكمه أم لا.

---

(١) حيث قال قلت رأيت في المنام سنة تسع وثلاثين وتسعمائة أني أزور قبور شهداء أحد وأنا اتلو هذه الآية وما في سورة آل عمران وأردهما متفكراً في أمرهم وفي نفسي أن حياتهم روحانية أو جسمانية فبينما أنا على ذلك إذ رأيت شاباً منهم قاعداً في قبره تام الجسد كامل الخلقة في أحسن ما يكون من الهيئة والمنظر ليس عليه شيء من اللباس قد بدا منه ما فوق السرة والباقي في القبر خلا إني أعلم يقيناً أن ذلك أيضاً كما ظهر وإنما لا يظهر لكونه عورة فنظرت إلى وجهه فرأيته ينظر إلي متبسماً كأنه ينبهني على أن الأمر خلاف رأيي فسبحان من علت كلمته وجلت حكمته.

والجامع بينهما العلم بأحوال من يختبر لكن بالنسبة إلى المخلوق في شأنه تعالى أو ظهور حال من يختبر وقد مر البيان في قوله تعالى: ﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن﴾ [البقرة: ١٢٤] الآية وفي قوله تعالى: ﴿وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم﴾ [البقرة: ٤٩].

قوله: (هل تصبرون على البلاء وتستسلمون للقضاء) على البلاء أي المحنة إشارة إلى وجه الشبه والمعنى هل تصبرون للبلاء أو لم تصبروا فيعلم ذلك المخلوق.

قوله: (أي بقليل من ذلك) القلة مستفادة من الشيء وتنكيره لأنه شائع في ذلك.

قوله: (وإنما قلله بالإضافة إلى ما وقاهم عنه) وإنما قلله أي نسبه إلى القلة وحكم بها بالنسبة إلى ما وقاهم عنه أي بالنظر إلى البلاء الذي حفظ الله تعالى إياهم إذ ما وقاهم عنه أكثر بالنسبة إلى ما أصابهم بما لا يحصى إما بحسب الكيفية أو بحسب الكمية.

قوله: (ليخفف عليهم ويريهم أن رحمته لا تفارقهم) أي وإنما حكم وأخبر بقلته بالإضافة إلى ذلك ليخفف الله تعالى عن المصابين أي ليعلم المصابون قلة ذلك فيعرفون أن ما أبقي من المصائب أضعاف ما أصابهم من النوائب ويعرفون بسبب ذلك أن رحمته تعالى وإنعامه لا تفارقهم أصلاً ولو في حال المحنة فضلاً عن حال المنحة فعطف قوله ويريهم عطف المعلول على العلة فيجب الشكر عليه لعدم إصابة ما هو أعظم مما أصابه كما يجب الصبر على ما أصابه ومراد المصنف بقوله إن رحمته لا تفارقهم إشارة إلى وجوب الشكر على ذلك.

قوله: (أو بالنسبة إلى ما يصيب معانديهم في الآخرة) عطف على قوله بالإضافة إلى ما وقاهم ولفظة أو لمنع الخلو وهو أيضاً معلل بالتخفيف المذكور ولم يتعرض له للاكتفاء فعلم من هذا أن قوله ليخفف تعليل للتقليل بعد التقييد بالإضافة الخ وأما كونه علة للوقاية فبعيد وعلم أيضاً أن المراد بالتخفيف جعل ذلك هيناً عليهم بإخبار قلته يرشدك قوله ويريهم أن رحمته الخ.

قوله: (وإنما أخبرهم به قبل وقوعه) وفيه تأمل إذ عدم الإصابة قبل نزول هذه الآية غير معلوم إلا أن يقال إن المراد بالخوف خوف الأعداء والجوع القحط والاخبار قبل وقوعه منتظم في شأنهما وأما بالنسبة إلى النقص المذكور فلا ولعل لذلك بين ذلك قبل قوله: ﴿وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ﴾ الآية وصيغة الاستقبال بالنسبة إلى النقص للاستمرار.

قوله: (ليوطنوا عليه نفوسهم) فإذا نزلت عليهم أقدموا على الصبر فإن مفاجأة المكروه تؤدي إلى الجزع والفزع فتصير مصيبة أخرى.

قوله: (عطف على شيء) فلا يستفاد التقليل بالتعبير بالشيء بل من التنوين.

قوله: بقليل من ذلك معنى القلة مستفاد من تنكير شيء.

قوله: عطف على شيء أو الخوف على اختلاف القولين في العطف على القرب أو على أصل المعطوف عليه.

قوله: (أو الخوف) أو الجوع وإنما رجح الأول ليوافق التنكير ومجيء البيان بعد كل منهما وهذه المناسبة بحسب المعنى وأما الثاني فللمناسبة اللفظية وهي والمعنى راجح على المبني وإنما جمع الأموال واختيها لكونها انقسام الآحاد إلى الآحاد وأما الأولان فلكونهما مصدرين لا يحتاج إلى الجمع وأما التقديم فلكون الأعداء أضر والخوف منها أشد ثم القحط على أن خوف الأعداء واستيلاءهم العياذ بالله تعالى يؤدي كثيراً إلى القحط وأما تقديم الأموال فلأن هلاكها وخسرانها قد يكون سبباً لنقص الأنفس بالقتل أو الموت مع أنها شقيق الروح.

قوله: (وعن الشافعي رضي الله عنه الخوف خوف الله والجوع صوم رمضان والنقص من الأموال الصدقات والزكاة) فاللام حينئذ للعهد لأن قلوب المؤمنين لما كانت مشحونة به كانت متعينة عندهم وحاضرة لديهم ولا ريب في كون قلوب المؤمنين مشحونة به فصيغة المضارع للاستمرار كما مر ولا شك في أن التعبير بالابتلاء لا يلائم خوف الله ولا صوم رمضان ولا يناسب أيضاً التعبير بالنقص عن الزكاة والصدقة وإن أمكن الاعتذار بأنها نقص في الحس والظاهر وعلى هذا التفسير يكون نزول هذه الآية متقدمة على فرضية الصوم والزكاة.

قوله: (ومن الأنفس الأمراض) فلا يلائمها النقص وإن أريد بها الأمراض المفضية إلى الموت فهي عين الأول.

قوله: (ومن الثمرات موت الأولاد) فالثمرات حينئذ تكون مجازاً[1] عن الأولاد ونقصه عن الموت.

قوله: (وعن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم) تأييد لكون المراد من نقص الثمرات موت الأولاد وإطلاق الثمرة على الولد.

قوله: (إذا مات ولد العبد قال الله تعالى لملائكته أقبضتم ولد عبدي فيقولون نعم فيقول أقبضتم ثمرة فؤاده فيقولون نعم فيقول الله تعالى ماذا قال عبدي فيقولون حمدك واسترجع فيقول الله تعالى ابنوا لعبدي بيتاً في الجنة وسموه بيت الحمد) للملائكة أي لملك

قوله: وعن الشافعي الخ اعترض عليه بأن البلاء موعود في الاستقبال وهذه الأمور موجودة وأجيب بأن الفعل للحال فلا إشكال واعترض أيضاً بأن تسمية الصدقة نقصاً بعيد مع أن الله تعالى سماها باسم الزيادة وهي الزكاة والجواب أن الزيادة المنبئة عنه لفظ الزكاة إنما هي بمعنى نماء المال فدفع شيء من نماء المال إلى الفقير نقص في المال فإن دفع واحد من العشرة نقص من العشرة.

قوله: أقبضتم بحرف الاستفهام أورده لبيان أن المراد بالثمرات الأولاد أخرجه الترمذي بتمامه عن أبي موسى لكن بحذف همزة الاستفهام في اقبضتم في الموضعين معاً.

---

(١) لأن الثمرة كل ما يستفاد ويحصل كما يقال ثمرة العلم.

الموت وأعوانه أقبضتم ولد عبدي الاستفهام للتقرير وحمل المخاطب على الإقرار قوله أقبضتم تكرير لأن يعبر بثمرة[1] قلبه للتنبيه على كمال شدته واستحقاقه لما سيجيء من وعده الكريم فيقولون حمدك لأنه وإن كانت مصيبة عظيمة لكنه لتسببه لتلك النعمة الباقية الصافية نعمة جسيمة فحمده على تلك النعمة الأخروية فيقول الله ابنوا لعبدي الظاهر أن الأمر لهم بالبناء كناية عن إيجاد الله تعالى بيتاً لهم في الجنة عقيب قولهم المذكور والتبشير بأن ذلك العبد من أهل الجنة لصبرهم وحمدهم على ذلك الابتلاء وسموه بيت الحمد إضافة الشيء إلى سببه ومثل هذا الوعد مقيد بدوام الإيمان وموتهم عليه.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةٞ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ ١٥٦﴾

قوله: (الخطاب للرسول ﷺ) إذ التبشير من وظائفه عليه السلام.

قوله: (ولمن يتأتى منه البشارة) فيدخل عليه السلام فيه دخولاً أولياً لكونه أصلاً في التبشير وما عداه نائب عنه فيكون الخطاب لغير معين فيعم لكل من يمكن له البشارة على سبيل الشمول فيكون مجازاً ولهذا أخره ورجح الأول لكونه أصلاً وضمير المخاطب حقيقة حينئذ.

قوله: (والمصيبة تعم ما يصيب الإنسان من مكروه) فإصابتها بهذا المعنى أمر محقق ولذا ذكر لفظة إذا مع الماضي وليس المراد العموم الشمولي لعدم عموم النكرة في الإثبات بل العموم على سبيل البدل.

قوله: (لقوله عليه السلام كل شيء يؤذي المؤمن فهو له مصيبة) فالمراد بالمكروه المؤذي قيد المؤمن لأن التبشير بالرحمة والمغفرة مختص به فالمراد بالصابرين المؤمنون الصابرون وإن كان ما أصاب الكافر من المكروه مصيبة وللتنبيه على ذلك قال المصنف والمصيبة تعم ما يصيب الإنسان فيكون قوله الذين صفة مخصصة أو مادحة إن حمل الصابرون على الصابرين المؤمنين لأن صبر الكافرين لعدم ترتب الفائدة كلا صبر وكل شيء عام لمثل الشوكة يشاكها والبعوضة تلسعه وانطفاء السراج على ما روي أنه طفي سراج رسول الله عليه السلام فقال ﴿إنا لله وإنا إليه راجعون﴾[2] [البقرة: ١٥٦] قيل وما رواه المصنف حديث ورد من طرق عديدة.

قوله: ولمن يتأتى منه البشارة فيكون الخطاب عاماً كما في قوله تعالى: ﴿ولو ترى إذ المجرمون﴾ [السجدة: ١٢] الآية وقوله عليه الصلاة والسلام وبشر المشائين قوله كل شيء يؤذي المؤمن فهو له مصيبة روي أنه طفيء سراج رسول الله ﷺ فقال ﴿إنا لله وإنا إليه راجعون﴾ [البقرة: ١٥٦] فقيل أمصيبة هي قال نعم كل شيء يؤذي المؤمن فهو له مصيبة فإن قوله ﷺ بشر المشائين في الظلم إلى المساجد بالنور التام يوم القيامة خطاب عام لكل من يسمع.

---

(١) وإضافة الثمرة إلى القلب كناية عن شدة تعلقه ومحبته له.

(٢) تمامه أمصيبة هي قال نعم كل شيء يؤذي المؤمن فهو له مصيبة.

قوله: (وليس الصبر بالاسترجاع باللسان بل به وبالقلب بأن يتصور ما خلق لأجله وأنه راجع إلى ربه ويتذكر نعم الله عليه ليرى ما أبقى عليه أضعاف ما استرده منه فيهون على نفسه ويستسلم له) باللسان أي فقط بل باللسان وبالقلب وإنما تعرضه مع ظهوره لأن قوله تعالى ﴿قالوا﴾ [البقرة: ١١] الآية وربما يوهم ذلك لتبادر القول الملفوظ من القول فنبه به على أن المراد القول المعقول منضماً إليه القول الملفوظ أو بدون انضمامه إذ الاعتبار للقلب فإنه منبع الأسرار ومعدن الأنوار قوله بأن يتصور ما خلق لأجله وهو معرفة الله تعالى والعكوف على العبادات وتكميل النفوس بأنواع الرياضات قوله ما خلق إشارة إلى معنى إن الله وقوله وإنه راجع إلى ربه بيان معنى ﴿وإنا إليه راجعون﴾ [البقرة: ١٥٦] ويتذكر نعم الله تعالى الخ الظاهر أن هذا مستفاد من التقليل المذكور كما صرح به هناك ولو قال وإنه راجع إلى ربه لا إلى غيره إشارة إلى الحصر المستفاد من تقديم الجار لكان أتم بياناً وأرفع مقالاً.

قوله: (والمبشر به محذوف دل عليه قوله ﴿أولئك﴾) الآية أي وبشر الصابرين بأن عليهم صلوات من ربهم ورحمة فحذف للاختصار لدلالة ﴿أولئك عليهم صلوات﴾ [البقرة: ١٥٧] الآية عليه وإنما اختير هذا الأسلوب لأن التعبير بأولئك المؤذن بعلو رتبتهم والمشعر بأن استحقاقهم ما ذكر لكون اتصافهم بما ذكر من النعوت أوفى بالمرام وأحرى بالمقام.

قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَرَحۡمَةٞۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُهۡتَدُونَ ١٥٧﴾

قوله: (الصلاة في الأصل الدعاء ومن الله تعالى التزكية والمغفرة) قال الراغب إن

قوله: وليس الصبر بالاسترجاع تصريح بما علم إجمالاً من كلام الكشاف حيث قال وبشر الصابرين المسترجعين عند البلاء لأن الاسترجاع تسليم وإذعان فكأنه جعل المسترجعين صفة كاشفة للصابرين فعلل التوصيف به بقوله لأن الاسترجاع فيكون معنى الصبر على المصيبة التسليم والاذعان من القلب.

قوله: ومن الله التزكية والمغفرة في الآية إشكال وهو أن الصلاة من الله تعالى رحمة وقد جمع فيها بين الصلاة والرحمة ففيها تكرار فأجاب بأن المراد بالصلاة التزكية والمغفرة فلا تكرار قال الراغب الصلاة وإن كانت في الأصل الدعاء فهي من الله تعالى التزكية على وجه والمغفرة على وجه وهي والرحمة وإن كانتا متلازمتين فهما مفترقتان في الحقيقة وإنما قال صلوات على الجمع تنبيهاً على كثرتها منه تعالى إلى هنا كلامه يعني إذا كانتا مفترقتين لا يلزم التكرار بناء على تغايرهما في المفهوم فعلى هذا عبر بلفظ الصلاة عن التزكية والمغفرة على التجوز والقرينة عطف الرحمة عليها إذ لو كان المراد بالصلاة الرحمة لزم التكرار وفي الكشاف والصلاة الحنو والتعطف فوضعت موضع الرحمة وجمع بينها وبين الرحمة كقوله تعالى: ﴿رأفة ورحمة﴾ [الحديد: ٢٧] رؤوف رحيم والمعنى عليهم رأفة بعد رأفة إلى هنا كلامه قيل يجوز أن يكون قوله والصلاة الحنو والانعطاف جواباً عما يقال الصلاة من الله الرحمة فكيف يجمع بينهما وتقريره أن الصلاة الحنو

أكثر أهل اللغة أن معنى الصلاة هو الدعاء والتمجيد يقال صليت عليه أي دعوت وزكيت وصلاة الله تعالى للمسلمين هي في التحقيق تزكية والمراد بالتزكية محو السيئات فقوله ومن الله البركة والمغفرة إشارة إليه هذا ما ذهب إليه الجمهور وقال المبرد الترحم كما اختاره الكشاف هنا حيث قال الصلاة الحنو والتعطف فوضعت موضع الرأفة فحينئذ يحتاج إلى النكتة في الجمع بينها وبين الرحمة ولم يرض به المص لكون التأسيس أولى من التأكيد.

قوله: (وجمعها للتنبيه على كثرتها وتنوعها والمراد بالرحمة اللطف والإحسان) وجمعها أي جمع الصلاة مع أنها في الأصل مصدر للتنبيه على كثرتها أي كثرتها نوعاً لا شخصاً والمصدر لا يدل على الكثرة نوعاً ولذا قال وتنوعها لكن النكتة مبنية على الإرادة ولعدم إرادة التنبيه على كثرة الرحمة نوعاً لم تجمع والمراد بالرحمة اللطف والإحسان وحاصله الانعام فيكون مغايراً للصلاة ولو أريد بها إرادة الخير لكان مغايراً لها أيضاً أشار إلى كلا المعنيين في تفسير البسملة فإن أصل معناها رقة القلب وهي محال في شأنه تعالى فالمراد إما إرادة الخير فهي راجعة إلى الصفات الذاتية أو الانعام فهي صفة فعلية وأما البحث عن كون الصلاة مشتركة بين المعاني اشتراكاً لفظياً وجواز عموم المشترك عند الشافعي وعدم جوازه عندنا أو مشتركة بينها اشتراكاً معنوياً فليس هنا محله ومن أراد الوقوف على ذلك فلينظر إلى التوضيح.

قوله: (وعن النبي عليه السلام من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته وأحسن عقباه وجعل له خلفاً صالحاً يرضاه) وهذا الحديث أخرجه ابن أبي حاتم والطبراني والبيهقي في شعب الإيمان فما قاله الطيبي ما وجدته في كتب الحديث ليس في محله كذا قيل ومعنى جبر الله مصيبته أصلحها وأحسن عقباه فيه إشارة إلى أنه مجاز بخير الدارين ببركة الاسترجاع وجعل له خلفاً الخ كالتفصيل لقوله جبر الله مصيبته وفي هذا الحديث تنبيه على أن نزول البركة والرحمة على الصابرين مستمر في الدنيا والآخرة وعن هذا أورد الجملة الاسمية الدالة على الدوام والثبات.

قوله: (للحق والصواب حيث استرجعوا واستسلموا لقضاء الله تعالى) كرر فيه اسم الإشارة تنبيهاً على أن اتصافهم بتلك الصفات يقتضي كل واحدة من الأثرتين وإن كلا منهما

وهو التعطف لما سبق أن حقيقة الصلاة تحريك الصلوين فنقل إلى الحنو والتعطف لما فيها من الانحناء والانعطاف ثم استعملت في الرأفة فالصلاة فيها مجاز في المرتبة الثانية قال بعضهم هي كناية كني بلفظ الصلاة عن الرحمة فالجمع بين الصلاة والرحمة كالجمع في قوله: ﴿رأفة ورحمة﴾ [الحديد: ٢٧] ومعنى الجمع في الصلوات التكرير كما في لبيك وسعديك أي رأفات متواترة رأفة بعد رأفة والتنكير في رحمة للتعظيم أي رحمة رحمة وقال الجوهري في الصحاح إن الرأفة أشد الرحمة وقيل الرأفة أن يدفع عنك المضار والرحمة أن توصل تكرر المسار فإن فسرنا الرأفة ههنا بأشد الرحمة كان التكرار لازماً والانتقال من الأعلى إلى الأدنى وهو خلاف القياس فلا بد أن نفسرها بالمعنى الثاني.

كاف في تمييزهم بها عن غيرهم ووسط العاطف لاختلاف مفهوم الجملتين هنا وفيه مبالغة من وجوه شتى بناء الكلام على اسم الإشارة للتعليل مع الإيجاز وتكريره وتعريف الخبر وتوسيط الفصل لإظهار قدرهم والتحريض على اقتفاء أثرهم قوله حيث استرجعوا الخ إشارة إلى عليته وفيه تنبيه أيضاً على أن المراد بالاهتداء الاهتداء للتسليم حين نزول المصيبة وصدمها لا الاهتداء المطلق فلا إشكال في الحصر المستفاد من تعريف الخبر وضمير الفصل وأما القول بأن المراد الاهتداء للحق والصواب مطلقاً لا الاهتداء لما ذكر من الاسترجاع والاستسلام خاصة لما أنه مقدم عليهما فلا بد لتأخيره عما هو نتيجة لهما من داع يوجبه وليس بظاهر فذهول عن الحصر ولا ريب في عدم سداد حصر مطلق الاهتداء عليهم إلا أن يقال إن هذه الأوصاف لا يخلو عنها أحد ما ولو كان متفاوتاً بالكمال والنقصان لكن مسلك المص أحسن وأولى ثم قوله وبشر عطف على قوله: ﴿ولنبلونكم بشيء﴾ [البقرة: ١٥٥] الآية عطف القصة على القصة من غير نظر إلى الخبرية والإنشائية والجامع ظاهر كأنه قيل الابتلاء حاصل لكم وكذا البشارة لكن لمن صبر منكم في توصيف الصابرين كذا قالوا ولا يخفى أن عطف القصة على القصة في جمل متعددة وهنا ليس كذلك فالأولى أنه عطف على محذوف أي إنذار الجازعين وبشر الصابرين ويجوز أن تكون الواو ابتدائية لا عاطفة والجملة مسوقة لوعد الصابرين إثر إخباره بابتلاء المؤمنين.

قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٥٨﴾﴾

قوله: (هما علمان للجبلين بمكة) فيكونان كالنجم والصعق الصفا في الأصل الحجر الأملس الصلب الذي لا يخالطه طين ولا تراب ولا رمل مأخوذ من(١) الصفوة وهي الخلوص والمروة الحجر اللين وقيل الحجر الأبيض الذي يبرق ثم جعلا علمين لجبلين بمكة بالغلبة التحقيقية مع اللام كالبيت وفي القرطبي وذكر الصفا لأن آدم المصطفى عليه السلام وقف عليه فسمي به ووقفت حواء على المروة فسميت باسم المرأة فأنث لذلك انتهى فسمي الجبل بوصفه أو بوصف جالسه.

قوله: (من اعلام مناسكه جمع شعيرة وهي العلامة) مناسكه أي متعبداته والمناسك جمع منسك اسم مكان أي من اعلام متعبدات الله على ما فسره في قوله تعالى: ﴿وأرنا مناسكنا﴾ [البقرة: ١٢٨] وأما تفسيره بالمذابح فليس بمناسب هنا والشعائر جمع شعيرة

قوله: وهي العلامة قال الإمام وهو مأخوذ من الاشعار الذي هو الإعلام ومنه قولك شعرت بكذا أي علمت فالشعائر إما أن يحمل على العبادات وأعمال الحج أو على مواضع العبادات فالمراد بها على الأول أن الطواف بينهما والسعي من دين الله وعلى الثاني ظاهر.

---

(١) فيه إشارة إلى أن ألف الصفا عن واو ويدل على ذلك أيضاً كون تثنية صفوان.

وهي العلامة ولهذا قال المص من اعلام مناسكه والمناسك بمعنى محل النسك والعبادة من موقف ومسعى ومنحر وإضافتها إليه تعالى لأنه جعلها علامة مع ما فيه من التعظيم كبيت الله وناقة الله وفي كلامه إشارة إلى تقدير مضاف وهو المناسك وفي اللباب قال أبو البقاء وفي الكلام حذف مضاف تقديره طواف الصفا أو سعي الصفاء وما قدره المص أولى لإشعاره بأنه موضع عبادة والتعظيم المستفاد من الإضافة.

قوله: (الحج لغة القصد والاعتمار الزيارة فغلبا شرعاً على قصد البيت وزيارته على الوجهين المخصوصين) فغلبا شرعاً لف قوله على قصد البيت نشر مرتب الأول ناظر إلى القصد والثاني إلى الزيارة فحينئذ يكون فمن حج البيت تجريداً بالنسبة إلى البيت أو تأكيداً وأما إرادة المعنى اللغوي فبعيد هنا وقيل معنى قصد البيت التعلق بالبيت والبيت خارج عن مفهومه والنسبة مأخوذة فيه فلا بد من ذكر[١] البيت وحاصله أن التقييد داخل والقيد خارج ولا يخفى بعده فإن المتعارف في مثل هذه الغلبة كون البيت داخلاً وأما القول بأنه مأخوذ في مفهوم الاسمين أي الحج والاعتمار خارج عن مفهوم الفعلين أي حج واعتمر فسخيف جداً لأن الاسمين مأخوذان في مفهوم الفعلين لكونهما مصدران لهما والمأخوذ في المأخوذ في الشيء مأخوذ في ذلك الشيء ومعنى الغلبة فيهما اشتهارهما في نوع مخصوص منهما ومنقول شرعي من قبيل نقل اسم العام إلى بعض افراده لا أنهما علمان كالدابة فإنها منقول لاعلم.

قوله: (كان إساف على الصفا ونائلة على المروة) إساف بكسر الهمزة وتخفيف السين المهملة وألف بعدها فاء اسم رجل سمي به صنم على الصفا ونائلة بنون وألف يليها همزة ولام اسم امرأة سمي به صنم على المروة قيل هما صنمان لقريش إساف على صورة رجل ونائلة على صورة امرأة وصنعهما عمرو بن يحيى إساف على الصفا ونائلة على المروة للمناسبة في الذكورة والأنوثة وفي اللباب وزعم أهل الكتاب أنهما كانا آدميين زنيا في الكعبة فمسخهما الله حجرين فوضعهما على الصفا والمروة ليعتبر بهما فلما طالت المدة عبداً من دون الله أي عبدوهما.

قوله: فغلبا على قصد البيت وزيارته على الوجهين المخصوصين الحج فرضه الإحرام والوقوف بعرفة وطواف الزيارة وواجبه وقوف الجمع والسعي بين الصفا والمروة ورمي الجمار وطواف الصدر للآفاقي والحلق وغيرهما سنة وآداب وأشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة وكره إحرام قبلها والعمرة سنة وهي طواف وسعي ولا فوت لها وجازت في كل سنة وكرهت في يوم عرفة وأربعة بعدها.

قوله: كان اساف على الصفا الإساف والنائلة صنمان فكان اساف على الصفا ونائلة على المروة وكان أهل الجاهلية يطوفون بين الصفا والمروة تعظيماً للصنمين يمسحوهما.

---

(١) وفي كلام الفقهاء ذكر الحج مطلقاً وكذا في قوله تعالى: ﴿وأذن في الناس بالحج﴾ [الحج: ٢٧] وكذا في أركان الإسلام ذكر الحج بلا إضافة إلى البيت واعتبر في معنى الشرع كونه في وقت مخصوص وبنية مخصوصة.

قوله: (وكان أهل الجاهلية إذا سعوا مسحوهما) ومسحهم حين السعي لقصد العبادة والمعنى مسحوهما باليد ثم مسحوا الوجه باليد على وجه التعظيم.

قوله: (فلما جاء الإسلام وكسرت الأصنام تحرج المسلمون أن يطوفوا بينهما لذلك فنزلت) لذلك أي لأجل فعل الجاهلية ولما كان الكراهة في أنفس الساعين لذلك الفعل من أهل الجاهلية بين الله تعالى أولاً لكونهما من شعائر الله مؤكداً بأن لنفي التحرج والتردد فيهم إزالة لتلك الكراهة منهم ثم قال ﴿فمن حج البيت﴾ [البقرة: ١٥٨] أي فمن أراد الحج أو أراد الاعتمار ﴿فلا جناح عليهما﴾ [البقرة: ٢٢٩] أي فلا إثم وأصل الجناح الميل إلى الإثم أو الميل مطلقاً قال تعالى: ﴿وإن جنحوا للسلم﴾ [الأنفال: ٦١] سمي به الإثم لأنه ميل من الحق إلى الباطل ونفي الجناح أبلغ من نفي الإثم.

قوله: (والإجماع على أنه مشروع في الحج والعمرة) أي والإجماع منعقد على أنه مشروع لأنه تعالى نفى الجناح عن الطواف مبهماً جزماً فلا ريب في مشروعيته ولذا لم يذهب أحد إلى عدم مشروعيته أي أن الطواف بهما مشروعيته متفق عليه لثبوته بالآية الكريمة وليس مراده أن دليل مشروعيته الإجماع.

قوله: (وإنما الخلاف في وجوبه) أي بين العلماء في وجوبه لعدم دلالة الآية الكريمة على وجوبه وعدم وجوبه قطعاً.

قوله: (فعن أحمد أنه سنة وبه قال أنس وابن عباس رضي الله عنهم لقوله فلا جناح عليه) فعن أحمد أحمد بن حنبل الفاء لتفصيل الخلاف أنه سنة فلا يلزم من ترك الدم وغيره.

قوله: (فإنه يفهم منه التخيير) وهذا شأن السنة وجه الفهم هو أن نفي الجناح يدل على الجواز المقابل للوجوب بناء على التبادر كما في قوله تعالى: ﴿فلا جناح عليهما﴾ [البقرة: ٢٢٩] أن يتراجعا ولا قائل بوجوب التراجع أي أن يرجع كل من المرأة والزوج إلى الآخر بالزواج وليس بمباح لقوله تعالى ﴿من شعائر الله﴾ [البقرة: ١٥٨] فيكون سنة.

قوله: (وهو ضعيف لأن نفي الجناح يدل على الجواز الداخل في معنى الوجوب فلا

قوله: تحرج المسلمون أن يطوفوا بينهما أي عدوا الطواف بينهما حرجاً على أنفسهم وإثماً لما أن ذلك في الجاهلية لأجل تعظيم الصنمين فنزلت الآية الناطقة برفع الجناح فيه والجناح الإثم وأصله من جنح أي مال عن القصد.

قوله: لأن نفي الجناح يدل على الجواز قال الإمام ظاهر الآية لا يدل على الوجوب ولا على عدمه فإن قوله فلا جناح عليه أي لا إثم عليه يدخل تحت الواجب والمندوب والمباح فإذن لا بد في تعيين أحدهما من الرجوع إلى الدليل ويدل على ضعف هذا القول إنه قيل لعائشة رضي الله عنها أرأيت قول الله تعالى ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما﴾ فما لدي على أحد شيئاً أن لا يطوف فقالت عائشة كلا بهما لو كانت كما تقول كانت فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما.

يدفعه) لأن نفي الخ. أي سلمنا أن نفي الجناح يدل على الجواز المتبادر منه عدم اللزوم لكن لا نسلم عدم مجامعته الوجوب فإن معنى الجواز سلب الضرورة عن الجانب المخالف سواء كان ضرورة في جانب الموافق فلا يدفعه ولا ينافي الجواز الوجوب فإذا لم يدفعه فلعل ههنا دليل يفيد الوجوب كقوله عليه السلام اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي ولكونه خبر واحد يدل على الوجوب دون الركنية كما سيجيء توضيحه.

قوله: (وعن أبي حنيفة) رحمه الله تعالى أنه واجب يجبر بالدم) أي ولو تركه صح حجه لأن السعي من الواجبات كما عرفته فيلزم الدم أي يجب عليه ذبح شاة.

قوله: (وعن مالك والشافعي رحمهما الله أنه ركن لقوله عليه الصلاة والسلام اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي) فلا يصح حجه بتركه لقوله عليه السلام اسعوا أي اسعوا سعياً بين الصفا والمروة فإن الله كتب تعليل للأمر بالسعي أي فإن الله فرض عليكم السعي بين الصفا والمروة بالوحي الغير المتلو ومثل هذا يفيد الركنية والفرضية وهو حديث صحيح أخرجه أحمد والطبراني عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه والجواب أن الركنية لا تثبت إلا بدليل مقطوع به ولم يوجد فإن ما روي من أخبار الآحاد مظنون الثبوت وإن سلم أنه مقطوع الدلالة إذ معنى كتب ليس نصاً في الفرض بل يجوز أن يكون بمعنى الاستحباب كما في قوله تعالى: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت﴾ [البقرة: ١٨٠] الآية كما في الهداية غايته أنه يفيد الوجوب كما هو مذهبنا وبه يظهر ضعف ما قيل إنه سنة كما مر وقراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما لا تكون ناصرة له لأنها قراءة شاذة لا يعبأ بها مع ما يعارضها وأيضاً يحتمل أن تكون لا زائدة.

قوله: (أي فعل طاعة فرضاً كان أو نفلاً أو زاد على ما فرض الله عليه من حج أو

قوله: وعن أبي حنيفة رحمه الله أنه واجب وهو قول بالتوسط بين التطوع والركنية ومن قال بأنه ركن أخذ معنى الركنية من الأمر بالسعي مع التعليل والتأكيد بأن الله كتبه عليكم لأن ذلك يفيد غاية الوجوب بحيث يفوت الجواز بفواته وهو معنى الركنية قال بعض الأفاضل والاستدلال بالآية على الركنية أو الوجوب غير ناهض والمنازع مكابر فإنها إن لم تدل على عدم الوجوب لا تدل على الوجوب أصلاً فبقي الاستدلال من خارج وركن الفرض فرض لا محالة وخبر الواحد قاصر عن إفادة الفرضية لاستحالة إفادة الدليل الظني حكماً قطعياً بخلاف ما ليس ركناً للفرض فإنه يجوز أن لا يكون فرضاً وما هو كذلك يجوز أن يثبت بخبر الواحد والاعتذار بعدم التفرقة بين الواجب والفرض عند القائل بالركنية غير ناهض محلاً ولا دليلاً أما الأول فلأنه يقول بالتفرقة بينهما في الحج فكان أصله منتقضاً وأما الثاني فلإفضاء عدمها إلى وضع منزلة المتواتر ورفع منزلة الآحاد وفي ذلك تضييع الحدود.

قوله: أي فعل طاعة فرضاً كان أو نفلاً قال الإمام الذين قالوا السعي غير واجب فسروا هذا التطوع بالسعي الزائد على قدر الواجب ومنهم من فسره بالسعي في الحجة الثانية التي هي غير واجبة لما سقط الواجب بالحجة الأولى وقال الحسن المراد منه جميع الطاعات وهذا أولى لأنه أوفق لعدم اللفظ فقدم المص رحمه الله هذا الوجه لكونه أولى.

عمرة أو طواف) أي فعل طاعة إشارة إلى أن التطوع متعد بنفسه لتضمنه معنى فعل كما سيجيء أو لتضمنه معنى زاد والمعنى ومن فعل خيراً أي طاعة أو زاد خيراً على ما فرض الله قوله ﴿من حج﴾ [البقرة: ١٥٨] الخ. أي من حج نفل أو عمرة بيان ما زاد من خير لا بيان ما فرض الله لأن العمرة ليست بفرض أو طواف أي طواف البيت نفلاً فعلى هذا المعنى لا تعلق لهذا القول بالسعي بين الصفا والمروة وفيه رمز رشيق إلى جواب أحمد حيث استدل على أنه سنة بقوله ومن تطوع خيراً كما في الكشاف فأجاب بأن معناه ما ذكر ثم أشار إلى جواز معنى تمسكوا به بقوله أو تطوع بالسعي الخ يريد أن معناه فعل طاعة أي ما فيه قربة مطلقاً فرضاً كان أو نفلاً فلا يدل على سنيته غايته أنه يحتمل ذلك وبهذا القدر لا يثبت السنية وأنت خبير بأن إطلاق التطوع على الفرض ليس بمتعارف في الاصطلاح والشرع قال الإمام التطوع الانقياد بما يترغب به من ذات نفسك مما لا يجب عليك والجواب أن المراد بالتطوع فعل الطاعة بطريق التضمين بدلالة الحديث المذكور على أنه إن أريد به ظاهره يكون نصاً في السنية والحديث يدل على الوجوب وبهذه القرينة صرفه عن ظاهره ثم حمل على ظاهره فقال أو تطوع بالسعي لكنه لم يرض به حيث قال إن قلنا بصيغة الشك ولو قال إن قيل إنه سنة لكان[1] أولى فإن مذهب المص كونه ركناً فلا يقول به لا شكاً ولا جزماً.

قوله: **(أو تطوع بالسعي إن قلنا إنه سنة)** نقل عن النهاية أنه قال يقال أطاعه يطيعه فهو مطيع وطاع يطاع فهو طائع إذا أذعن وانقاد والاسم الطاعة والمتطوع الذي يفعل الشيء متبرعاً من نفسه وهو تفعل من الطاعة فعلى الأول معناه انقاد خيراً أو بخير أو أتى بخير فرضاً كان أو نفلاً فقوله فعل طاعة بيان حاصل المعنى فلا يرد أنه إن فسر تطوع بما ذكر لزم زيادة خيراً وإن فسر مجموع تطوع خيراً لزم أن يكون تطوع متعدياً بمعنى فعل ويتعين كون خيراً مفعولاً به وليس هذا بشيء من التوجيهات الثلاثة الآتية انتهى نختار الأول وذكر خيراً للتجريد أو للتأكيد كما مر في قوله ﴿فمن حج البيت﴾ [البقرة: ١٥٨] وكما قالوا في وفقنا للإسلام[2] أو نختار الثاني والتوجيهات الثلاثة ناظرة إلى كون المعنى أو تطوع بالسعي لا الأول أو قوله أو لتعدية الفعل لتضمنه الخ. إشارة إلى الوجه الأول والظاهر أن من تطوع عطف على من حج البيت ومع هذا يفيد ترغيب الحج والعمرة على الوجه الأول لأنه على هذا الوجه الأول يكون الحكم عاماً لهما ولغيرهما من المبرات والعبادات فيفيد تأكيد الحكم الجزئي بالوعد على الحكم الكلي وعلى الثاني يفيد شرعية التنفل بالحج

قوله: أو تطوع بالسعي عطف على قوله فعل طاعة عطف الخاص على العام فقوله إن قلنا إنه سنة قيد لقوله أو تطوع بالسعي.

---

(١) وإنما قال أولى لأنه يحتمل أن يكون حكاية عن قول من ذهب إلى أنه سنة.

(٢) حيث قالوا في مثله ذكر الموفق له مع أنه مأخوذ في مفهوم التوفيق إما للتجريد أو للتأكيد أو لتعيين الموفق له.

والطواف ويؤكد شرعية العمرة والسبب في ذلك مع أن مشروعية التنفل فيما ورد جوازه في الشرع وفرضيته معلومة لأن التعبد بذلك لكونه في غاية الصعوبة يوهم اختصاصه بالفرض وفيه ضعف في الجملة والأولى أنه على الوجه الثاني تحريض وتنشيط على التنفل بالحج والطواف والعمرة لصعوبة كل منها فيحتاج إلى الحث والترغيب بالوعد الأكيد وعلى الوجه الثالث أي على معنى تطوع بالسعي ترغيب على الطواف بالسعي إثر نفي الجناح عمن يطوف بهما لما مر من أنها أشق على النفوس فوعد الأجر الجزيل لمن اعتمر وسعى ليتوقع النفوس في مقابلتها ما يستحقر لأجله مشاقها وتستلذ بسببه متاعبها.

قوله: (وخيراً نصب على أنه صفة مصدر محذوف أو بحذف الجار وإيصال الفعل إليه أو بتعدية الفعل لتضمنه معنى أتى أو فعل) صفة مصدر محذوف أي ومن تطوع تطوع خير أو بحذف الجار الخ أي ومن تطوع بخير ويؤيده أنه قرىء به ولذا رجحه بعضهم وإن كان شاذ فإن قارئه ابن مسعود رضي الله عنه وبهذا يظهر ضعف ما قيل لا يحذف الجار وإيصال الفعل إليه لأنه ليس بقياسي فلا يصار إليه بلا ضرورة لأن استعمال العرب الفعل اللازم بدون الجار سماع منهم حذفه وكذا في محكم التنزيل ومعنى عدم كون مثله قياسياً أنه ليس بقاعدة كلية كما في المواضع[1] الثلاثة.

قوله: (وقرأ حمزة والكسائي ويعقوب يطوع وأصله يتطوع فأدغم مثل يطوف) يطوع بالجزم لأن من شرطية مبتدأ وخبره فعل الشرط.

قوله: (فإن الله شاكر عليم مثيب على الطاعة لا يخفى عليه) فإن الله علة قائمة مقام الجزاء أي فلا كفران لسعيه ولا يضيع أجره فإن الله شاكر أي مثيب على الطاعة بأضعاف كثيرة نقل عن الراغب أنه قال إذا وصف الله تعالى بالشكر فإنما يعني به إنعامه وجزاؤه[2] فهو راجع إلى صفة فعلية قوله لا يخفى عليه تفسير لعليم ضمير لا يخفى للطاعة وجه التخصيص ارتباطه لما قبله واحتراز عن التكرار.

قوله: أو بحذف الجار أي أو نصب على نزع الخافض وإيصال الفعل إليه بلا واسطة أي فمن تطوع بخير وفي الصحاح والتطوع بالشيء التبرع به.

قوله: ويعقوب يطوع بالجزم على الشرط جوابه فإن الله شاكر عليم وعلى الأول هو خبر مبتدأ والفاء لتضمن المبتدأ معنى الشرط لكونه موصولاً صلته فعل.

قوله: مثبت على الطاعة تفسير باللازم فإن الشكر من الله تعالى بمعنى الرضى عن العبد والاثابة لازم الرضى والرضى ملزوم الشكر فالشكر مجاز في معنى الرضى ثم تجوز منه إلى معنى الاثابة فالإثابة مجاز في المرتبة الثانية.

---

(١) الموضع الأول المفعول فيه والثاني المفعول له والثالث أن بالسكون وأن بالتشديد وفتح الهمزة وقد بين ذلك في علم النحو.

(٢) مجازاً لأن الشكر لكونه مقابلاً للنعمة والانعام كالجزاء عليه.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ ۙ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ (١٥٩)

قوله: (كأحبار اليهود) إشارة إلى عموم الحكم وإن نزلت الآية في شأن أحبارهم وعلمائهم ولما كان الإخفاء متوقفاً على المعرفة قيد بالأحبار وهم في الحقيقة الأشرار ويحتمل أن يكون قوله كالأحبار إشارة إلى أنها نزلت في كل من كتم شيئاً من أحكام الدين لعموم الحكم لكل فالموصول للاستغراق وكذا اللام في البينات لكن قوله الآتي في تفسير الكتاب في التورية كالصريح في أن المختار عند المص كون الآية نازلة في أحبار اليهود فإنهم هم المشهورون بالكتمان والاشتراء بآيات الله ثمناً قليلاً وتحريف الكلم عن مواضعه وقد قرر في الأصول أن خصوص سبب النزول لا ينافي عموم الحكم وللإشارة إلى ذلك قال كأحبار اليهود فالموصول للعهد كما اختاره صاحب الكشاف لكنه لم ينبه على عموم الحكم حيث قال من أحبار اليهود فح صيغة المستقبل إما للتنبيه على استمرار الكتمان منهم أو لحكاية الحال الماضية.

قوله: (كالآيات الشاهدة على أمر محمد ﷺ) أي الآيات الواضحة دلالة على أمر الرسول عليه السلام من نعوته الشريفة وحقيته وكونه صاحب القرآن ونبي آخر الزمان وجه إدخال الكاف ما مر.

قوله: (وما يهدي إلى وجوب اتباعه والإيمان به) لما كان استعمال الهدى متعدياً بمعنى الهداية ولازماً بمعنى الاهتداء أشار إلى أن المراد هنا المتعدي إذ المراد الآيات الهادية عطفاً على البينات لتغاير المفهومين وعبر بالمصدر للمبالغة لكونه مجازاً عقلياً كقول الخنساء وإنما هي إقبال وإدبار قال الشيخ عبد القاهر وجعلهما بمعنى مقبلة أو مدبرة رديء كلام مرذول حيث قال إذ لو قلنا وإنما هي ذات إقبال وإدبار أفسدنا الشعر على أنفسنا وخرجنا إلى شيء مغسول وكلام عامي مرذول إلى آخر كلامه كما في المطول في بحث الإسناد وكذا إن قلنا إن الهدى بمعنى الهادي أو ذات الهدى لفات المبالغة لا مساغ له عند من هو صحيح الذوق فقوله وما يهدي بيان حاصل المعنى والتنبيه على أنه لو كان الكلام قد جيء به على ظاهره ولم يقصد المبالغة لكان حقه أن يجاء بالهادي أو بذات الهدى لا أنه مراد وهذا أيضاً مستنبط من كلام الشيخ ولم يجمع مثل البينات لكونه مصدراً وأخر عنها إذ الهداية بعد الوضوح وأما تقديم هدى في قوله تعالى: ﴿هدى للناس وبينات﴾ [البقرة: ١٨٥] فلأن المراد هناك الهداية بإعجازه أو لكونها مقصوداً أصلياً وحمل الإمام الهدى على الدلالة العقلية والنقلية فح يكون معطوفاً على ما أنزلناه لا البينات كما في الأول.

قوله: (لخصناه) التلخيص التوضيح على وجه يتلقاه كل أحد من الناس من غير أن يكون فيه اشتباه والتباس وهذا عنوان مغاير لكونه بيّنا في نفسه وهذا متفرع على ذلك والمراد بالناس الكل لا الكاتمون فقط ولذا ذكر مظهراً بقرينة أن التبيين والتلخيص للكل

والجار أن متعلقان بيكتمون[١] أو الأخير متعلق بمحذوف وقع حالاً من مفعوله أي كائناً في الكتاب والأول أولى لأن في الثاني تمحلاً[٢] ومعنى كتمانهم في الكتاب أنه وقع في الكتاب فإن المراد بالكتمان إما ستره وإخفاؤه أو إزالته ووضع شيء آخر موضعه فإنهم محوا نعوته عليه السلام وكتبوا مكانه ما يخالفه وهو المعبر بالتحريف وهذا هو المراد هنا.

قوله: (**في التوراة**) فاللام في الكتاب للعهد بقرينة أن الكتم وقع من اليهود وكتابهم التوراة.

قوله: (**أولئك يلعنهم الله**) خبر الموصول فدخول الفاء في خبر المبتدأ الموصول كثير شائع فعدم إتيان الفاء في هذه الجملة للتنبيه على أن لعنهم لأذاهم الرسول عليه السلام وعبادتهم العجل وطلب رؤية الله تعالى عياناً لا الكتمان فقط كما أفاد المص مثله في قوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفراً لن تقبل توبتهم﴾ [آل عمران: ٩٠] الآية وقيل لئلا يوهم أن لعنهم إنما هو بهذا السبب إذ له أسباب جمة ورد بأن إدخال الفاء لا يقتضي حصر السبب وأن المقام يقتضي إفادة السببية ليتوبوا عنه ولعل مراد القيل إن ترك الفاء لإفادة أن الكتمان ليس سبباً مستقلاً لذلك اللعن بل هو سبب ناقص يتم بأسباب أخر قوله بل له أسباب جمة يومي إليه والقول بأن التعبير باسم الإشارة بعد تعقيب المشار إليه بأوصاف تدل على أن المشار إليه جدير بما يرد بعده لأجلها فالتعبير باسم الإشارة أغنى عن الفاء ليس بمفيد لإتيان الفاء في مثله كما في الآية التي تليها فلا بد من نكتة تركها وإتيانها في صورة التعبير باسم الإشارة كما في غيره ولعل النكتة ما مر من التنبيه على أن له أسباب أخر في صورة الترك وانحصار السبب على المذكور ولو ادعاء في صورة إتيان الفاء أو بناء على قصد السببية أو عدم قصدها ومثل هذا كاف في الخطابيات ويلعنهم اللاعنون كرر الفعل ليدل على أنه جنس آخر إذ معنى الأول الطرد عن الرحمة والإحسان ومعنى الثاني الدعاء عليهم باللعن والتبعيد عن اللطف والرضوان.

قوله: (**أي الذين يتأتى منهم اللعن عليهم من الملائكة**) أي الذين يريد أن اللام في

قوله: الذين يتأتى منهم اللعن وإنما فسر اللاعنون به لأن المراد بهم ليس من هو بصدد اللعن الآن بل المراد من يقدر على اللعن ويتأتى هو منه قال الزجاج اللاعنون هم المؤمنون وكل من آمن بالله من الجن والإنس والملائكة وعن ابن عباس اللاعنون كل شيء من الأرض وعن ابن مسعود رضي الله عنه الاثنان إذا تلاعنا لحق اللعنة مستحقها منهما فإن لم يستحقها منهما رجعت

---

(١) وفي تقييد الكتمان بالظرف إشارة إلى شناعة حالهم بأنهم يكتمون ما لخص وأوضح للناس فالاشتغال بالشيء مع ما ينافيه من أعجب الشناعة أو إلى أعظم وزره حيث كتموا ما فيه النفع العام فأضلوا بعد ما ضلوا.

(٢) إذ الكتمان بمعنى إزالته ووضع شيء آخر في موضعه ليس في حال كونه في الكتاب ولو أريد به الإخفاء لاستقام الحال لكنه ليس بمراد.

اللاعنون اسم موصول قوله يتأتى منهم إشارة إلى أنه مجاز أولى باعتبار ما يؤول إليه مثل من قتل قتيلاً فله سلبه والاستغراق المنفهم من اللام عرفي أي كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب متفاهم العرف وهم الذين يتأتى منهم اللعن عليهم نحو جمع الأمير الصاغة أي صاغة بلدته أو مملكته فلا يرد أنه لا يلعنهم كل لاعن في الدنيا فإن الكفار لا يلعنونهم.

قوله: (والثقلين) أي مؤمني الإنس والجن.

قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ وَأَصْلَحُواْ وَبَيَّنُواْ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْۚ وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ١٦٠﴾

قوله: (عن الكتمان وسائر ما يجب أن يتاب عنه) خص الكتمان بالذكر إذ الكلام في الكاتمين الملعونين وتعرض سائر ما يجب إذ النجاة والفوز بالرحمة لا تحصل من التوبة عن الكتمان فقط بل لا بد من التوبة عن الكفر وإيذاء الرسول عليه السلام وعطف سائر الخ على الكتمان عطف العام على الخاص وهو كعكسه للنكتة المشهورة كأن الكتمان بلغ في القبح مبلغاً كأنه نوع آخر من الكفر أغلظ من سائر أنواعه.

قوله: (ما أفسدوا بالتدارك) مفعول أصلحوا حذف لظهوره مع الاختصار بالتدارك بأن أزالوا الكلام المحرف وكتبوا مكانه ما كانوا أزالوه حين التحريف وهذا بالنسبة إلى الكتمان وأما بالنظر إلى سائر ما يجب فإصلاحه الاشتغال بضده.

قوله: (ما بينه الله في كتابهم) إشارة إلى مفعول المقدر وهذا مختص بمن يكتمون من علماء اليهود وكذا الإصلاح مخصوص بهم كما هو الظاهر فلو خص التوبة بالكتمان كما خصه صاحب الإرشاد لكان الكلام أشد التئاماً وإيمانهم ينفهم من تلك التوبة المقرونة بالإصلاح والتبيين.

قوله: (ليتم توبتهم) أي ليصح توبتهم إذ التوبة عن الكتمان عبارة عن ذلك الإصلاح والتبيين مع الندامة على ذلك والعزم عدم فعله فيما يستقبل فعطف أصلحوا وبينوا عطف العلة على المعلول وعن هذا مرض القول الأخير.

قوله: (وقيل ما أحدثوه من التوبة ليمحوا به سمة الكفر عن أنفسهم ويقتدي بهم أحزابهم) مرضه لما مر أو لأن إحداثه معلوم بالإصلاح وتبيين معنى ما بينه الله تعالى فلا حاجة إلى تبيينه مقالاً قوله ليمحوا سمة الكفر إشارة إلى ما مر وهو أن توبة الكتمان المقرونة بالإصلاح والتبيين مستلزم للإيمان أو إلى عموم التوبة إلى سائر ما يجب التوبة عنه.

قوله: (فأولئك أتوب عليهم) أدخل الفاء على اسم الإشارة للتنبيه على سببية ما قبله لما بعده بطريق الاستقلال فالتعبير باسم الإشارة لا يغني عن الفاء في كل موضع كما بيناه آنفاً وقيل والفاء لتأكيد ما فهم من الإشعار بالعلية بالتعبير باسم الإشارة وهذا يلائم قول النحاة من أن المبتدأ إذا كان موصولاً يصح دخول الفاء في خبره[١] تقديم المسند إليه على

---

(١) قال العارف الجامي إذا قصد الدلالة على تضمن المبتدأ معنى الشرط في اللفظ عن يجب دخول الفاء فيه =

الخبر الفعلي لتقوية الحكم هنا وفي الكلام السابق وأما الحصر فلا يناسب وصيغة البعد للإيذان بالتعظيم بالإشعار ببعد منزلتهم في الصلاح وأما في الكلام السابق فللإشعار بضد ما ذكر هنا وصيغة المضارع في الموضعين بل في المواضع الثلاثة للاستمرار أما في اللعن فظاهر وأما في التوبة فلاعتبار ثباته بعد تحققه والالتفات من نون العظمة إلى الغيبة أولاً ثم الالتفات من الغيبة إلى صيغة المتكلم وحده للتفنن وهو من شعب البلاغة.

قوله: (**بالقبول والمغفرة**) قد مر في قوله ﴿إنه هو التواب الرحيم﴾ [البقرة: ٣٧] إن التوبة إذا وصف بها الباري تعالى يراد به قبول توبة العبد أو التوفيق لها والأول هو المناسب هنا فلذا قال بالقبول أي قبول توبتهم وأما المغفرة فلكونها لازمة لقبولها.

قوله: (**وأنا التواب الرحيم**) اعتراض تذييلي مقرر لما قبله والمعنى وإن عادتي قبول توبة التائبين كائناً من كان والمبالغة في إفاضة الرحمة مع المغفرة ولهذا أتوب على التائبين عن الكتمان وسائر الطغيان فهذه الجملة بمنزلة الدليل على ما قبله.

قوله: (**المبالغ في قبول التوبة وإفاضة الرحمة**) المبالغ الخ معنى التواب لكونه من صيغ المبالغة والمبالغة إما كيفاً أو كماً أو كلاهما وكذا الكلام في إفاضة الرحمة معنى الرحيم والرحمة هنا بمعنى الإحسان والإنعام لا إرادة الخير.

قوله تعالى: إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٦١﴾

قوله: (**أي ومن لم يتب من الكاتمين حتى مات على الكفر**) أشار إلى أن المراد بالموصول قوم معهودون بقرينة أن الكلام فيهم وهم الكاتمون قوله حتى مات الخ للإشارة إلى أن الجزاء المذكور لا لكفرهم فقط بل لموتهم على الكفر.

على اليهود والأول أولى لقوله تعالى بعد ذلك ﴿أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين﴾ [البقرة: ١٦١].

قوله: أي ومن لم يتب من الكاتمين يريد أن التعريف في ﴿أن الذين كفروا﴾ للعهد والمعهودون هم المذكورون بقوله ﴿إن الذين يكتمون﴾ [البقرة: ١٥٩] قال الإمام ﴿إن الذين كفروا﴾ عام فلا وجه لتخصيصه وقال أبو مسلم يجب حمله على المقدم ذكرهم لأن الكاتمين إما أن يتوبوا فهو قوله: ﴿إلا الذين تابوا﴾ [البقرة: ١٦٠] أو يموتوا من غير توبة فهو قوله: ﴿إن الذين كفروا﴾ [البقرة: ٦] فإن الكاتمين ملعونون في الحياة والممات وأجاب الإمام عنه بأن هذا إنما يصح إذا لم يدخل الذين يموتون تحت الآية الأولى يعني ﴿أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون﴾ ولما دخلوا فيها استغنى عن ذكرهم فيجب حمل الكلام على أمر مستأنف قال بعضهم هذا أحسن لأن الآية حينئذٍ من باب التذييل فيدخل هؤلاء فيها دخولاً أولياً فالتعريف في الذين كفروا على هذا للجنس.

= وأما إذا لم يقصد فلم يجب دخوله فيه بل يجب عدمه انتهى وهذا يؤيد ما قلنا من أن إتيان الفاء مبني على قصد السببية الخ.

قوله: (استقر عليهم اللعن من الله ومن يعتد بلعنه من خلقه) استقر الخ إشارة إلى أن التعبير هنا بالجملة الاسمية للتنبيه على استقرار اللعن عليهم بعد حدوثه بخلاف ما سبق فإن المراد به هناك حدوثه وتجدده فلا تكرار ومن يعتد الخ يعني أن المراد بالناس المؤمنون إذ اللام في الناس للجنس والمراد به الكاملون في الإنسانية لأنه كما يستعمل لمسماه مطلقاً كذلك يستعمل أيضاً لما يستجمع المعاني المخصوصة به ولذلك يسلب عن غيره فيقال زيد ليس بإنسان وكلامه فيما سبق من قوله والثقلين يقتضي تعميم الناس إلى الجن بأن يراد به الناسي كما أشار إليه في سورة المعوذتين فالأولى ذكر الناس بدل الثقلين والمراد بمن يعتد به بلعنه الملائكة والمؤمنون من الإنسان فعلى ما اختاره المص فالجملة عديلة لقوله ﴿إلا الذين تابوا﴾ فبقي غير التائبين ملعونين فيكون ذكر هذه الجملة تصريحاً بما علم التزاماً لأن الاستثناء مشتملة على جملتين إحديهما مثبتة والأخرى منفية عند المص قيل فالآية مشتملة على حقيقة الجمع مع التفريق جمع الكاتمين في حكم واحد وهو أنهم ملعونون ثم فرق فقال أما الذين تابوا فقد تاب الله عليهم وأزال عنهم عقوبة اللعنة والذين لم يتوبوا وماتوا على الكتمان فقد استقر اللعنة ولم يزل عنهم وأنت خبير بأن هذا لا ينتظم على الوجه الأخير وهو أن الأول لعنهم أحياء وهذا لعنهم أمواتاً وقد اختاره بعضهم بل الأول أيضاً لأن المراد بالأول بيان لحدوث اللعنة والثاني بيان استقرارها وثباتها وعن هذا اختير الجملة الفعلية في الأول والاسمية في الثاني فهذا ليس من باب الجمع[١] والتفريق وإنما لم يعطف الجملة الثانية لكمال التباين بين الفريقين وأكد بأن للمبالغة في وقوعه والاستثناء متصل[٢] لأن المراد باللعن دوام اللعن على سبيل التجدد كما يدل عليه صيغة المضارع لا الدوام على سبيل الثبوت كما يدل عليه دلالة عقلية الجملة الاسمية والقول بأنه منقطع لأنه ليس للإخراج عن الحكم السابق بناء على ملاحظة اللعن مطلقاً وعدم ملاحظة استمراره وذهب الإمام إلى أن الموصول عام فلا وجه لتخصيصه لأن الكاتمين الذين ماتوا على الكفر داخل تحت قوله ﴿أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون﴾ [البقرة: ١٥٩] ولما دخلوا استغنى عن ذكرهم فيجب حمل الكلام على أمر مستأنف ولم يرض به المص لما مر من أن دخول من لم يتب في قوله تعالى: ﴿أولئك يلعنهم الله﴾ [البقرة: ١٥٩] غير مسلم عنده إما بأن يقال بأن الأول لعنهم

قوله: ومن يعتد بلعنه جواب عما عسى يسأل ويقال ما معنى قوله والناس أجمعين وفي الناس مسلم وكافر والكافر لا يلعن الكافر فعلى هذا لا يلعنهم جميع الناس فكيف أكد الناس بأجمعين وتقرير الجواب أن المراد بالناس من يعتد بلعنه ويؤثر لعنه وهم المسلمون منهم فكأن من سوى المسلمين منهم ليس ناساً أو التأكيد به لإحاطة ذلك البعض الذي يعتد بلعنه.

---

(١) لأن الحكم متعدد كما عرفت.

(٢) لأن المستثنى وهو التائب غير مخرج عن مطلق اللعن لأنه يستحق اللعن قبل التوبة بسبب الكتمان ومخرج عن استمراره وعن هنا نشأ الاختلاف في كون الاستثناء متصلاً أو منقطعاً وقد عرفت أن المراد الاستمرار فلا يحسن الحكم بأنه منقطع.

أحياء وهذا لعنهم أمواتاً أو الأول بيان لحدوث اللعنة ولو على سبيل الاستمرار على سبيل التجدد والثاني لبيان استقرارها وثباتها فنظر المص أدق وبالقبول أحق فظهر ضعف ما قاله الطيبي إن مسلك الإمام أحسن لأن الآية حينئذٍ من باب التذييل فيدخل هؤلاء فيها دخولاً أولياً فإن هذا غفلة عن القيود كما عرفت والمقيد بإحدى القيود مغاير للمقيد بقيد آخر قوله ومن يعتد بلعنه من خلقه من الملائكة طرا لأن الجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق حيث لا عهد ولا معهود هنا والقول بأن الملائكة المستغرقون في مشاهدته تعالى لا شعور لهم بذاتهم فضلاً عن غيره مدفوع بأنه لا نم عموم الأوقات يؤيده سجودهم لآدم عليه السلام إذ لم ينقل من أحد أنهم لم يسجدوا له[١] وكذا اللعن للكاتمين يجوز أن يصدر منهم ولو سلم عموم الأوقات لا نم عدم جواز صدور اللعن مع الاستغراق كما جاز الجمع بين مناجاة الحق ودعوة الخلق للرسول عليه السلام كذلك يجوز الجمع أيضاً بين الاستغراق وبين اللعن واستحالة الجمع بين الأمرين وبين الأمور منشؤها العلائق البشرية والكدورات البدنية والملائكة منزهون عن ذلك ألا يرى أنه عليه السلام بعد انشراح صدره جمع بين مناجاة الحق ودعوة الخلق وكذا القول بأن بعض الاتقياء لا يلعنهم ليس بسديد لأن اللعن صدر من إمام الاتقياء وسند الأصفياء فما ظنكم بمن سواه من الأولياء وأيضاً ما معنى ذلك وقد أخبر الله تعالى بأنه يلعنه ويلعن جميع الملائكة والناس ومن يلعن الله فلن تجد له نصيراً ومن لم يكن له نصيراً ولا هادياً فلا ريب في جواز اللعن عليه وقد صرح العلماء بأن اللعن على وجه العموم يجوز وأما على وجه الخصوص فلا يجوز إلا على من أخبر الله بكفره ومات عليه نعم إن الكفار لا يلعنونهم ولذا قيد المص بقوله ومن يعتد بلعنه من خلقه رمزاً إلى أن الكفار لا يعتد بلعنهم سواء لعنوا أو لا قوله من خلقه إشارة أن الناس أعم من الجن أو اكتفى بذكر الناس عن ذكرهم.

قوله: (**وقيل الأول لعنهم أحياء وهذا لعنهم أمواتاً**) لعل وجه التمريض أن التخصيص خلاف الظاهر وإشكال التكرار مندفع بما مر من أن المراد بالأول الحدوث والثاني الاستمرار والاستقرار حيث كانت الجملة الأولى جملة دالة على التجديد والثانية جملة اسمية دالة على الثبوت وأما القول بأن المناسب كون الحدوث للدار الدنيا والثبوت للدار الآخرة كما ذكره النحرير التفتازاني فليس بتام أما أولاً فلأن ما وقع في الدار الدنيا كثيراً ما عبر بالجملة الاسمية وأما ثانياً فلأن ثبوت اللعن في الدار العقبى متفرع على ثبوت اللعن في الدار الدنيا.

قوله: (**وقرىء والملائكة والناس أجمعون عطفاً على محل اسم الله لأنه فاعل في المعنى كقولك أعجبني ضرب زيد وعمرو**) عطفاً الخ لأنه في التقدير أولئك عليهم أن لعنهم الله والملائكة لأن تأويل المصدر بأن الفعل مما اتفق عليه النحاة من الثقات حيث

---

(١) نعم ذهب بعضهم إلى أن المأمورين بالسجود سكان الأرض من الملائكة وهذا مرجوح والراجح العموم ولم يذهب أحد مع التعميم إلى أن الملائكة المستغرقين في جمال الله وجلاله لم يسجدوا له.

قالوا كل مصدر ذكر له معمول فهو بتأويل أن مع الفعل وإذا أول عمل عمله فينون ويذكر معموله ثم يخفف بحذف التنوين ويضاف لمعموله نقله بعض أرباب الحواشي عن النحاة في قوله تعالى: ﴿وأوحينا إليهم فعل الخيرات﴾ [الأنبياء: ٧٣] الآية فلا يلتفت إلى إشكال أبي حيان ويؤيده ما نقل البعض عن الحلبي أنه قال إن له طالباً وهو المصدر لأنه إذا نون يرفع الفاعل فيقال ضرب زيد.

قوله: (أو فاعلاً لفعل مقدر تحو وتلعنهم الملائكة) وهذه على الجملة معطوفة على ما قبلها واختيار الجملة الاسمية في المعطوف عليه والجملة الفعلية في المعطوف إشارة إلى الفرق بين اللعنين بقوة دوام اللعن في الأول كيفاً وكماً بخلاف الثاني وأما القول بأنه على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه أي لعنة الملائكة أو على أن الملائكة مبتدأ خبره محذوف أي يلعنونهم فتعسف أما الثاني فلتكثير المحذوف وأما الأول فلعدم شهرته في العطف.

قوله تعالى: خَٰلِدِينَ فِيهَاۖ لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ﴿١٦٢﴾

قوله: (أي في اللعنة أو النار) ظاهره أنها اللعنة في الآخرة فيكون المراد بلعنة الله الخ في الثاني اللعن في الآخرة وقد زيفه ولم يرض به إلا أن يقال إن المراد اللعنة في الدنيا وخلودهم فيها لاتصال اللعنة في الآخرة بها.

قوله: (وإضمارها قبل الذكر) أي بدون الذكر واستعمال قبل واقع مثل قوله تعالى: ﴿لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي﴾ [الكهف: ١٠٩] أي بدون أن تنفد.

قوله: (تفخيماً لشأنها وتهويلاً أو اكتفاء بدلالة اللعن عليها) تفخيماً الخ فإن الإضمار بلا ذكر يشعر بأنها لشدة الخوف حاضرة في الذهن لا تغيب عنها وللإشارة إلى ذلك قال وتهويلاً أو اكتفاء بدلالة اللعنة عليها فتكون مذكورة معنى وهذا أيضاً بناء على كون المراد اللعنة في الآخرة أو اللعنة في الدنيا اللاحقة بها اللعن في العقبى وعلى كلا لا رجاعين خالدين حال محققة أما على الأول فظاهر وأما على الثاني فلأن الخلود مقارن لاستقرار اللعنة عليهم وأما القول بأنها حال مقدرة على الثاني فعدم تفطن الفرق بين كونه حالاً من الدخول وبين كونه حالاً من دوام اللعنة.

قوله: (لا يخفف عنهم) إما حال من ضمير عليهم أو من ضمير خالدين حال متداخلة أو مترادفة والنفي لعموم الأوقات ومن ذهب إلى جواز تخفيف عذابهم كما أشار إليه المصنف في سورة الزلزال حيث قال ولعل حسنة الكافر وسيئة المجتنب عن الكبائر يؤثران

قوله: وإضمارها قبل الذكر تفخيماً لشأنها يعني لما اشتهر وتعورف أن خلود الكفار لا يكون إلا فيها ترك التصريح بذكرها تهويلاً كذا قالوا وأقول لعل وجه التفخيم لشأن النار في هذا الاضمار قبل ذكرها يدل على أنها لعظمها شأناً في باب العذاب كأنها لا تغيب عن العقول لا سيما عند ذكر خلود الكفار فكانت في حكم المذكور صراحة على أن بدلالة اللعن عليها غنية عن ذكرها.

في نقص الثواب والعقاب يمنع عموم الأوقات أو عموم الأشخاص والظاهر عموم الأوقات والأشخاص إلا من أخبره النبي عليه السلام بأنه يخفف عنه العذاب.

قوله: (أي لا يمهلون) يريد أنه من الإنظار بمعنى الإمهال أي لا يمهلون عن العذاب ولا يؤخر عنه ساعة كما أخر العذاب عنهم في الدنيا لمصلحة دعت ولا مصلحة لتأخير العذاب عنهم في الآخرة كإيمانهم بعد حين أو ولادتهم من يؤمن كما في الدنيا.

قوله: (أو لا ينظرون ليتعذروا) فيكون ثلاثياً من النظر بمعنى الانتظار أي ولا ينتظرون ليعتذروا فيكون مفاد قوله ﴿هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون﴾ [المرسلات: ٣٥] فيكون ينظرون متعدياً بنفسه.

قوله: (أو لا ينظر إليهم نظر رحمة) فيكون من النظر بمعنى الرؤية بمعنى رآه ويعدى بإلى كقوله تعالى: ﴿ولا ينظر إليهم يوم القيامة﴾ [آل عمران: ٧٧] الآية وقيل وهو أيضاً متعد بنفسه أيضاً كما في الأساس فيصاغ منه المجهول وأما قوله أو لا ينظر إليهم فبيان للمعنى لا إشارة إلى حذف حرف الجر والمشهور هو الأول فحينئذ أنه من قبيل الحذف والإيصال اختير هنا الجملة الاسمية مع أن المعطوف عليه جملة فعلية لإفادة دوام النفي والاستمرار بأي معنى كان لكن صرحوا بأن الجملة الاسمية التي خبرها جملة فعلية مثل الجملة الفعلية في عدم إفادة الدوام والثبوت فإيثار الاسمية لتقوية الحكم.

قوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾﴾

قوله: (خطاب عام) أي شامل لكل من يصلح أن يخاطب فيدخل فيه الكاتمون دخولاً أولياً فلا حاجة إلى تخصيص الخطاب بهم ليرتبط بما قبله وكذا القول بأنه مختص بمن هو سبب النزول على ما في الكواشي أنه لما قال كفار قريش للرسول عليه السلام صف لنا ربك فأنزل هذه الآية وسورة الإخلاص وآية الكرسي فالأولى التعميم.

قوله: (أي المستحق منكم العبادة) لأن المراد بالإله المعبود بالحق ومعناه المستحق

قوله: أي لا يمهلون الخ يعني قوله عز وجل: ﴿ولا هم ينظرون﴾ [البقرة: ١٦٢] أما من الانظار بمعنى الإمهال والتأجيل وهو الوجه الأول أو من النظر بمعنى الانتظار وهو الثاني أو من النظر بمعنى الرؤية وهو الثالث وهذا الثالث من باب الكناية فإن المراد به الرحمة والشفقة يقال الملك لا ينظر إلى حال فلان ويراد به لا يرحمه ولا يراعي حاله.

قوله: أي المستحق منكم العبادة كلمة من في منكم متعلقة بالعبادة أي المستحق للعبادة الكائنة منكم واحد أخذ معنى العبادة من اشتقاق الإله فإنه من إله بمعنى عبد ومعنى الخطاب في منكم من إضافة الإله إلى ضمير المخاطبين والمعنى ومعبودكم معبود واحد وفي الكشاف إله واحد فرد في الإلهية لا شريك له فيها قال الإمام وورود لفظ الواحد بعد لفظ الإله يدل على أن تلك الوحدة معتبرة في الإلهية لا في غيرها فهو بمنزلة وصفهم الرجل بأنه سيد واحد وبأنه عالم واحد فإن في قولك سيدكم سيد واحد من تقرير السيادة وتسليمها عند المتكلم ما ليس في قولك سيدكم

لها إذ لو حمل على المعبود مطلقاً لا يلائم قوله إله واحد فإضافة الإله باعتبار الاستحقاق لا باعتبار الوقوع.

قوله: (واحد لا شريك له يصح أن يعبدا أو يسمى إلهاً) واحد الخ. لم يذكر إلهاً في قوله إله واحد تنبيهاً على أن ذكره في النظم لتوصيفه بالواحد فالخبر في الحقيقة واحد وينصره قول أئمة العربية إن الكلام إذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الإثبات أو النفي فذلك القيد هو مناط الفائدة ومتعلق الإثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب ويقرب منه ما نقل عن النحرير التفتازاني أنه قال ولا يخفى عليك أن في قولنا سيدكم سيد واحد من تقرير السيادة ما ليس في سيد واحد فلذا أعيد إله ولم يقل واحد قوله لا شريك له إشارة إلى أنه واحد لا من طريق العدد بل بمعنى لا شريك له يصح أن يعبد وإن اتخذ المشركون إلهاً غيره تعالى معبوداً فلذا قيد بيصح أن يعبد أو يصح أن يسمى إلهاً رداً عليهم والقول بأنه يعني أن إعادة لفظ إله وتوصيفه بالوحدة لإفادة أن المعتبر الوحدة في الألوهية واستحقاق العبادة فلولا ذلك لكفى وإلهكم واحد ضعيف لأن إلهكم واحد معناه لا شريك له يصح أن يعبد وهذا المعنى لا يتوقف على إعادة الإله وإنما أعيد لمجرد التقرير قوله أي المستحق منكم العبادة مبتدأ واحد لا شريك له خبره ولم يذكر في جانب الخبر لفظ إله لما ذكرناه من أن محط الفائدة هو القيد أعني واحد فعدم ذكره إشارة إلى أن كون المعنى لا شريك له يصح أن يعبد غير موقوف على إعادة الإله لكون خبر إلهكم فمن غفل عن إشارة المص فقد غفل ولو قيل إن إله تنوينه للوحدة فيفيد حمله على إلهكم لكن لما كان يحتمل الجنسية والوحدة والذي له الكلام مسوق الوحدة وصف بالوحدة تنصيصاً على المقصود وبياناً لما هو الغرض من الكلام كما هو مسلك صاحب المفتاح لم يبعد.

قوله: (تقرير للوحدانية) أي بطريق العبارة عند المصنف إذ الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس عبارة لأن الاستثناء عند الشافعي مشتمل على جملتين إحديهما جملة مثبتة والأخرى منفية وأما عندنا فتقرير الوحدانية إما بطريق الإشارة على قول أو بطريق الضرورة

واحد وأن معنى الوحدة التفرد بالسيادة وقال بعض الفضلاء هذا المعنى الذي قاله الإمام إنما يعطيه إعادة الإله في الخبر ووصفه بالواحد فلو لم تكن الوحدة في الإلهية لكان يكفي أن يقال وإلهكم واحد وإليه ينظر قوله تعالى: ﴿لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد﴾ [النحل: ٥١] قال صاحب المفتاح لفظ إله يحتمل الجنسية والوحدة والذي له الكلام مسوق الوحدة ففسر الواحد بياناً لما هو الأصل في الغرض ولهذا أكده بقوله لا شريك له قال أبو البقاء إله خبر المبتدأ وواحد صفة له والغرض ههنا الصفة.

قوله: تقرير للوحدانية أي تقرير للوحدانية المستفادة من الكلام السابق وتثبيت لها في العقول بنفي غيره وإثباته قال الإمام وذلك لأنه تعالى لما قال: ﴿وإلهكم إله واحد﴾ [البقرة: ١٦٣] أمكن أن يخطر ببال أحد هب أن إلهنا واحد فلعل إله غيرنا مغاير لإلهنا فأزال هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق.

على مسلك آخر والتفصيل في أصول الفقه وإنما قال تقرير للوحدانية لأن الوحدة علم من قوله إله واحد وهذا يفيد حصر الألوهية في ذاته تعالى لوجود النفي والإثبات سواء كان المعنى لا إله موجود إلا الله أو لا إله ممكن إلا الله وأما قوله وإلهكم إله واحد فلا يفيد الحصر لعدم أداة القصر ويمكن أن يقال إن إضافة الإله إلى ضمير المخاطب للجنس فيفيد حصر جنس الإله على إله واحد قال المص في سورة حم المؤمن في قوله تعالى ﴿ربي الله﴾ [غافر: ٢٨] وحده وهو في الدلالة على الحصر مثل صديقي زيد انتهى أي الإضافة للجنس فيفيد الحصر وكذا هنا فكما علم من قوله إله واحد الألوهية كذلك علم أيضاً انحصار الألوهية في ذاته فيكون لا إله إلا هو تقريراً للوحدانية وتأكيداً لما فهم من ﴿وإلهكم إله واحد﴾ [البقرة: ١٦٣] ولذا اختير الفصل.

قوله: (وإزاحة لأن يتوهم أن في الوجود إلهاً ولكن لا يستحق منهم العبادة) هذا معنى التقرير والتأكيد إذ التأكيد إنما يكون لغرض وهنا الغرض دفع التوهم ومنشأ التوهم المذكور هنا كون وحدة الإله مقيدة بالإضافة إلى المخاطبين فهذه الوحدة لا تقتضي وحدة الإله مطلقاً ولذا قال إن في الوجود إلهاً ولكن لا يستحق منهم العبادة وهذا التوهم وإن كان باطلاً لأنه إذا كان في الوجود إلهاً يستحق منهم العبادة لا محالة لكن دفعه أهم في مقام التوحيد قوله في الوجود إلهاً إشارة إلى أن الخبر المحذوف موجود في لا إله دون ممكن قوله إلا هو بدل من اسم لا على المحل بعد النقض بإلا أو بدل من ضمير مرفوع مستتر في الخبر ونقل عن صاحب الكشاف أن الخبر ليس بمحذوف بل هو قوله إلا هو وسيأتي تفصيله في الآية الكرسي إن شاء الله تعالى.

قوله: (كالحجة عليها فإنه لما كان مولى النعم كلها) كالحجة لعل إدخال الكاف لعدم إبرازه في صورة الحجة وإلا فهي حجة على أن غيره تعالى لعدم اتصافه بتلك

قوله: وإزاحة لأن يتوهم أن في الوجود إلهاً ولكن لا يستحق منهم العبادة أقول قوله هذا مبني على أن يراد بالمنفي في لا إله إلا هو جنس الإله سوى الله تعالى وليس كذلك لوجود الآلهة الباطلة سواه تعالى بل المنفي هو الإله الحق سوى الله تعالى فإن معناه لا معبود بالحق في الوجود إلا هو فإذن لا يكون فيه إزاحة لذلك الوهم الذي ذكره وإن ادعى أن اسم الإله لا يطلق على المعبودات الباطلة لم يكن لتخصيص إزاحة الوهم بقوله لا إله إلا هو وجه لحصول الإزاحة حينئذ بما قبله أيضاً وهو قوله عز وجل: ﴿وإلهكم إله واحد﴾ [البقرة: ١٦٣] على أن اسم الإله يطلق لغة ووضعا على مطلق المعبود حقاً كان أو باطلاً وناهيك قول صاحب الكشاف والإله من أسماء الأجناس كالرجل والفرس اسم يقع على كل معبود بحق أو باطل ثم غلب على المعبود بحق وقال المص رحمه الله والإله في أصله لكل معبود ثم غلب على المعبود بالحق أقول معنى الغلبة إنما هو في الإله معرفاً باللام كالنجم والصعق وأما المنكر كما هو ههنا كذلك فلا غلبة فيه بل هو على أصل العموم فجاء الإشكال في نفي جنس الإله سوى الله تعالى فوجب أن يصار إلى حصر الكمال كما في قولك لا رجل إلا زيد فكان من عداه لقصوره في صفة الرجولية ليس برجل لكن حينئذ لا وجه لتخصيص إزاحة الوهم بقوله ﴿لا إله إلا هو﴾ [البقرة: ٢٥٥] لحصولها بما قبله أيضاً.

الصفات لا يستأهل لأن يحمد فضلاً عن أن يعبد كما فهم من تقريره في سورة الفاتحة أو المذكور في قوة الصغرى وكبراها مطوية[1] وقيل إنه لم يقل حجة لأنه لم يقصد به ذلك لما سيأتي من أن الدليل لما بعده ولا يخفى ضعفه لأنه من أين يعلم أنه لم يقصد به ذلك قوله لما سيأتي أوهن إذ لا تزاحم بين جمع الأدلة على إنما بعده دليل على وجوده ووحدته كما سيصرح به وهنا الحجة على الوحدانية فقط وتقريره[2] يفيد كونه حجة فإن أريد بالحجة الحجة على اصطلاح الأصوليين فهو حجة وإن أريد بها الحجة على اصطلاح الميزانيين فهو كالحجة لما ذكرنا من أن كبراه مطوية قوله مولى النعم أي معطي النعم.

قوله: (أصولها وفروعها وما سواه إما نعمة أو منعم عليه لم يستحق العبادة أحد غيره) أصولها مستفاد من الرحمن وفروعها منفهم من الرحيم والمراد بأصول النعم الوجود والحياة ونحوهما وفروعها التنعم بنعم كثيرة كالعلم والمعرفة ونحوها وكالأطعمة النفيسة والألبسة الفاخرة وغير ذلك مما لا يكاد أن يتناهى وتفصيل الرحمن والرحيم قد مر في تفسير البسملة فإن قيل الكفر وسائر القبائح ليس بنعمة ولا منعم عليه أجيب بأنها كلها من حيث القابلية وما يرجع إلى الوجود نعم ومرجع الشر والقبح إلى العدم أي الوجود خير محض والشر من لوازم الأعدام اللازمة لكل موجود مثل عدم الإيمان اللازم للكفر وعدم الإطاعة اللازم للمعصية ولك أن تقول لا قبح ولا شر بالنسبة إلى الخلق وإنما القبح بالنسبة إلى الكسب والكلام في الخلق لا في الكسب على أنه أن الحكمة الإلهية لا تقتضي الإنفاق على الإخلاص والإقبال الكلي على الله تعالى فإنه مما يشوش المعاش ولذلك قيل لولا الحمقى لخربت الدنيا كما صرح به في قوله تعالى: ﴿ومن ذريتنا أمة مسلمة لك﴾ [البقرة: ١٢٨] فهي نعمة بالنسبة إلى نظام العالم وإن كان شراً بالنسبة إلى من يتصف به[3] وأما كون العقارب والحيات وسائر المؤذيات فكونها نعمة قد مر بيانها في قوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ [البقرة: ٢٩] الآية.

قوله: (وهما خبران آخران لقوله إلهكم) أي عند من جوز تعدد الخبر بدون عطف وإنما قال خبران آخران للإشارة إلى أن إله واحد خبر واحد ولا إله إلا هو خبر آخر.

قوله: (أو لمبتدأ محذوف) أي هو الرحمن أخره لاحتياجه إلى تقدير ولم يلتفت إلى

قوله: أصولها وفروعها أصولها معنى الرحمن فإن معناه مولى جلائل النعم وأصولها وقوله وفروعها معنى الرحيم فإنه مولى دقائق النعم وفروعها.

قوله: أو المبتدأ محذوف تقديره هو الرحمن الرحيم.

---

(١) ولما لم يكن الدليل مذكوراً بتمامه قال كالحجة.

(٢) أي تقريره بقوله فإنه لما كان مولى النعم الخ.

(٣) على أن اشتماله على الشر القليل لا يضر في كون ما سواه نعمة أو منعماً عليه كما قيل ولا يخفى ضعفه لأن ما سواه عام والتخصيص خلاف الظاهر.

بدليتهما لأنه يوهم أن المبدل منه ليس بمقصود وإن أمكن دفعه بأنه ليس بكلي وعلى تقدير كونه خبر المبتدأ محذوف فالجملة اعتراض تذييلي يقرر إثبات الوحدانية.

قوله: (وقيل لما سمعه المشركون تعجبوا[١] وقالوا إن كنت صادقاً فَأتِ بآية نعرف بها صدقك) لأن في حول الكعبة المكرمة ثلاثمائة صنم يعبدونها فلما بين أن استحقاق العبادة منحصر في ذاته تعالى تعجبوا من هذا الحصر وقالوا إن كنت بكلمة الشك فأت بآية أي بيِّن بآية دالة على ذلك الانحصار.

قوله: (فنزلت قوله تعالى: ﴿إن في خلق السموات﴾ [البقرة: ١٦٤] الآية) وهذا مزج غير مرغوب الأولى فنزل قوله تعالى قيل وما ذكره أخرجه البيهقي في شعب الإيمان وإنما قلنا معنى فأت بآية بيِّن بآية لأن إتيان الآية ليس بمتحقق وإنما المتحقق بيان الآية.

قوله: (إن في خلق السموات) اختير الفصل لما ظهر لك أنه مبين للوحدانية وصدر بكلمة التحقيق لكمال العناية به أو لغفلة المشركين عن التفكر فيها نزلوا منزلة المنكرين أو المترددين.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾

قوله: (وإنما جمع السموات[٢] وأفرد الأرض لأنها طبقات متفاصلة بالذات مختلفة

قوله: وقيل لما سمعه المشركون هو بيان سبب نزول قوله سبحانه: ﴿إن في خلق السموات﴾ [البقرة: ١٦٤] الآية قيل كان للمشركين حوالي الكعبة ثلاثمائة وستون صنماً فلما سمعوا بهذه الصفة أي بصفة وحدانية الله تعالى ورحمته البالغة تعجبوا واقترحوا آية تدل على صدقه فنزلت.

قوله: متفاصلة بالصاد الغير المعجمة فإن كل فلك من الأفلاك التسعة منفصل عن الآخر فعند أهل السنة ما بين كل سماوين من البعد مقدار مسيرة خمسمائة سنة وعند الحكماء محدب كل سماء مماس لمقعر ما فوقه غير الفلك التاسع المسمى بالعرش فإن محدبه غير مماس لشيء من الأفلاك لأن ما فوقه خلاء وبعد غير متناه عندنا وعند الحكماء الإخلاء فيه والإملاء والعلم عند الله.

قوله: مختلفة بالحقيقة لعل اختلاف حقائق السموات علم بالاستدلال بصدور الآثار المتخالفة من الكواكب السيارة المركوزة فيها واتصالاتها واقتراناتها مع ما يعرض عليها في حركاتها من الأوضاع المتباينة علماً بطريق التجربة واختلاف الآثار واللوازم يدل على اختلاف الملزومات في الحقائق لما بين في موضعه أن لوازم حقيقة واحدة لا تكون مختلفة متباينة.

---

(١) وقالوا ﴿اجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب﴾ [ص: ٥] كما حكى الله تعالى في صورة ص.

(٢) وقدم السموات لشرافتها وأما كونها مخلوقة قبل الأرض كما ذهب إليه المص في سورة الأنعام فليس بتام.

بالحقيقة) ومعنى كونها متفاصلة أي ممتازة بعضها عن بعض بالصاد المهملة ولا وجه لقراءة متفاضلة بالمعجمة لكن قوله بالذات ظاهره مما لا حاجة إليه إلا أن يقال أراد التطبيق على مذهب الحكماء ومعناه ممتازة بعضها عن بعض بذاتها الشخصية سواء كانت متماسة كما هو رأي الحكيم أولاً كما هو المختار عند أهل الحق لأنه جاء في الآثار أن بين كل سماء مسيرة خمسمائة عام وكما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿تعرج الملائكة والروح في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾ [المعارج: ٤] الآية وقد بينه المص هناك بما ورد في الآثار فالإشارة إلى مذهب الحكيم ليس بمستحسن ولك أن تقول معناه بالحقيقة لا بذاتها الشخصية كما اختاره البعض ومراده أنها مختلفة فمنها من الماء ومنها من الذهب ومن الياقوت إلى غير ذلك فلما كان لها أفراد مختلفة الحقيقة جمعت تنبيهاً على ذلك وأفرادها سبع كما قال تعالى: ﴿فسواهن سبع سموات﴾ [البقرة: ٢٩] وهذه الآية صريحة في كونها مختلفة الحقائق ولو ضم إليها الكرسي والعرش الأعلى لكانت تسعة ولما كان معنى بالذات بالحقيقة يكون قوله مختلفة الحقيقة كالتفسير له فلا مجال لما قاله البعض مع وجود هذا التفسير والبيان.

قوله: (بخلاف الأرضين) فإنها أيضاً سبع كما نطق به قوله تعالى: ﴿الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن﴾ [الطلاق: ١٢] لكنها ليست مختلفة الحقائق قوله بخلاف الأرضين بالجمع دون الأفراد مع أنها أفردت في النظم إشارة إلى تعددها وإنما أفردت في النظم الجليل تنبيهاً على أنها حقيقة واحدة كأنها أرض واحدة فينظر إلى أن حقيقتها متحدة فيفرد كالإنسان وينظر إلى أن لها أفراداً منفصلاً بعضها عن بعض فيجمع كالأناسي فإن أفراده متفقة الحقيقة بالنوع واختلافها بالعوارض وكذا الأرض واحتمال معنى قوله بخلاف الأرضين أنها ليست بطبقات بل أقاليم سبعة وأيضاً كون معناه أن لها طبقات لكنها ليست متفاصلة بعيد أما أولاً فلأنه لا يلائم قوله بخلاف الأرضين وأما ثانياً فليس بمطابق لقوله تعالى ﴿ومن الأرض مثلهن﴾ [الطلاق: ١٢] فإنه فسر به البعض بأن في كل طبقة خلقاً من خلق الله تعالى فيكون لها طبقات كلها من جنس واحد وهو التراب.

قوله: (تعاقبهما كقوله تعالى ﴿جعل الليل والنهار خلفة﴾) [الفرقان: ٦٢] تعاقبهما أشار إلى أن الاختلاف مأخوذ من الخلفة بكسر الخاء وسكون اللام وهو أن يخلف كل

قوله: بخلاف الأرضين المفهوم من قوله هذا أن طبقات الأرضين غير متفاصلة بل متصل بعضها ببعض وهو مخالف للحديث الذي سيذكر إن شاء الله تعالى في الحواشي في تفسير قوله: ﴿ومن الأرض مثلهن﴾ [الطلاق: ١٢].

قوله: ﴿جعل الليل والنهار خلفة﴾ [الفرقان: ٦٢] قال الجوهري الخلفة اختلاف الليل والنهار وقال ويقال هن يمشين خلفه أي تذهب هذه وتجيء هذه وهذا المعنى هو الأظهر في قوله عز وجل: ﴿جعل الليل والنهار خلفة﴾ [الفرقان: ٦٢] ولذا أورد هذه الآية في معرض الاستشهاد على تفسير اختلافهما بالتعاقب.

الآخر ويقوم مقامه وإلى هذا أشار بقوله ﴿جعل الليل والنهار خلفة﴾ [الفرقان: ٦٢] وهي للحالة كالركبة والجلسة بناء النوع وقدم الليل لسبقه على خلق[١] النهار أو معناه اختلاف كل منهما في أنفسهما ازدياداً وانتقاصاً أو بالنور والظلمة والطول والقصر ولم يتعرض لذلك المصنف لأن ما اختاره أظهر في كونه آية.

قوله: (أي بنفعهم أو بالذي ينفعهم) أي بنفعهم يريد الإشارة إلى أن ما مصدرية فحينئذٍ ضمير ينفع إما راجع إلى الفلك لأنه يستعمل مذكراً كقوله تعالى: ﴿في الفلك المشحون﴾ [الشعراء: ١١٩] فضم الفاء كضم قفل فيكون مفرداً أو البحر أو الجري الدال عليه تجري ورجوعه إلى الجري أولى لأنه منشأ النفع بالذات وما سواه نفعه بواسطته أو بالذي إشارة إلى جواز أن يكون ما موصولة[٢] أي تجري بالذي ينفعهم مما يحمل فيها وهذا يؤيد ما قلنا من أن النافع بالذات هو الجري وقدم احتمال المصدرية لكونه أبلغ والباء للملابسة وفي الثاني أظهر إذ المعنى تجري ملتبسة بالذي ينفعهم مما يحمل فيها من أنواع المنافع وفي الأول السببية الغائية أوضح والمعنى تجري بسبب نفعهم وحاصله لأجل نفعهم وهذا النفع بالذات والضرر الذي ترتب على الجري لعارض وسمي البحر بحراً لاستبحاره وهو سعته وانبساطه ويقال استبحر في العلم إذا اتسع فيه وذكر البحر للتوكيد إذ الفلك لا تجري في غيره فهو كقوله يطير بجناحيه وإسناد الجري إليها قيل إنه مجاز.

قوله: (والقصد به إلى الاستدلال بالبحر وأحواله وتخصيص الفلك بالذكر لأنه سبب الخوض فيه والاطلاع على عجائبه) الاستدلال بالبحر لأنه مخلوق عجيب ومشتمل على عجائب شتى وأحواله مثل خروج اللؤلؤ والمرجان والياقوت وأنواع الحيتان والتقاء البحرين وعدم بغي عذب على ملح أجاج وغير ذلك ومقتضى الظاهر والعجائب التي في البحر إلا أنه خص الفلك بالذكر لأنه سبب الخوض أي الدخول فيه والاطلاع على عجائبه فذكر السبب وأريد المسبب أو اكتفى بها عما عداها لدلالتها عليه ولا يخفى أنه تكلف لا حاجة

قوله: بنفعهم أو بالذي ينفعهم الأول على أن ما مصدرية والثاني على أنها موصولة ففاعل ينفع على الأول ضمير يعود إلى الفلك وإلى الجري المدلول عليه بتجري وعلى الثاني ضمير يعود إلى ما.

قوله: والقصد به الخ أي القصد الأول إلى الاستدلال بالبحر وأحواله لكن ذكر الفلك أولاً لكونه وسيلة إلى الاطلاع على عجائبه بسبب الركوب عليه والسير فيه الموصل إلى مشاهد غرائب الأمور والأحوال الواقعة فيها الدالة على أن لها إلهاً واحداً حياً عليماً مريداً خالقاً قادراً.

---

(١) وهذا أصح القولين وقبل النور سابق على الظلمة ويدل على القول الأول إن اعتبار الليل مقدماً في غرة الشهور شائع في العرف والشرع والليل ما بين غروب الشمس إلى طلوع الفجر أو إلى طلوع الشمس وهذا في العرف والأول في الشرع والنهار ما بين طلوع الفجر أو ما بين طلوع الشمس إلى الغروب.

(٢) ولم يجوز كونها موصوفة لأن ما ينفع معلوم معهود عند المخاطبين.

إليه ألا يرى أنه لم يذكر الشمس والقمر والكواكب وغيرها من العجائب في ذكر السموات ولم يذكر أيضاً غرائب الأرض فهل يحسن أن يقال والقصد بها الاستدلال بها وما فيهما من العجائب ولم لم يتعرض له وقد قيل إن ترك ذكر البحر لدلالة الأرض عليه وإن أمكن المناقشة فيه فالمقصود هنا الاستدلال بجري السفن بما ينفع الناس ولا يضر عدم الاستيعاب كيف لا وقد اكتفى في أواخر سورة عمران ببعض ما ذكر هنا.

قوله: (ولذلك قدمه على ذكر المطر والسحاب لأن منشأهما البحر في غالب الأمر وتأنيث الفلك لأنه بمعنى السفينة) لأن منشأهما البحر وهذا أحد الأقوال وهذا لأن الأبخرة إذا صعدت وتكاثفت ينعقد سحاباً وينزل مطراً قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وأنزل من السماء ماء﴾ [البقرة: ٢٢] الآية فإن المطر يبتدىء من السماء إلى السحاب ومنه إلى الأرض أو من أسباب سماوية تثير الأجزاء الرطبة من أعماق الأرض إلى جو الهواء فينعقد سحاباً ماطراً انتهى فلا إشكال بأن المطر ينزل من السماء فكيف يقال إن منشأهما البحر لأن المراد بالسماء السحاب كما سيجيء وعلى تقدير كون المراد بها الفلك فالمراد بنزول المطر من الفلك لكون نزوله بأسباب سماوية أو مراده أن منشأ المطر النازل من السحاب أشار إليه في غالب الأمر لئلا يخالف ما ورد في الأحاديث من أن السحاب من شجرة مثمرة في الجنة والمطر من بحر تحت العرش فإن الأحاديث على تقدير حملها على الظاهر لا يدل على انحصار سببهما في ذلك وقيل السماء الدنيا موج مكفوف ونزول المطر منها إلى السحاب ومنه إلى الأرض وتأنيث الفلك حيث وصفت بالتي تجري لأنه بمعنى السفينة فروعي جانب المعنى فجعلت مؤنثة وروعي جانب اللفظ فجعل الضمير الراجع إليه مذكراً في بما ينفع على احتمال.

قوله: (وقرىء بضمتين على الأصل) يعني أنه ليس مغيراً من السكون كما قالوا في

قوله: لأن منشأهما البحر في غالب الأمر وإنما قال في غالب الأمر لأن المطر والسحاب قد يحصلان من انقلاب الهواء ماء حيث يتكون أجزاء الهواء الصغار الهبائية بسبب من الأسباب أجزاء رشية مائية فتجتمع تلك الأجزاء الرشية المائية فيحصل من اجتماعها سحاب ثم يتصل بعض تلك الأجزاء الرشية المائية ببعض فيثقل ويكون ثقله سبباً لنزوله إلى جهة الأرض لعدم استقراره في الجو لثقله فيمطر وأما سبب تكون السحاب من البحر وهو الأغلب أن البخارات أجزاء صغار مائية تنفصل بسبب سخونة ما من سطوح البحار ومياه الينابيع والأنهار والحياض والأراضي الرطبة فتجتمع في الجو منفصلاً بعضها عن بعض وتتطاير في الهواء يمر وينصرف إلى جهة من الجهات بتصريف الرياح فقد تتصل تلك الأجزاء المائية البخارية بعضها ببعض فتصير قطرة ثم تنزل إلى الأرض على نحو ما ذكر آنفاً والعلم عند الله.

قوله: على الأصل أو الجمع مراده بالأصل هنا الواحد المقابل للجمع لا أصل اللغة لأن أصل اللغة الفلك بسكون اللام وهما لغتان فعلى القراءة بضمتين الواحد والجمع سواء ويعرف ذلك بجمع ضمير فعلها وإفراده وما في الآية يحتمل الإفراد والجمع عند القراءة بضمتين أما تأنيث صفته عند حمله على الإفراد فبتأويل السفينة وأما عند حمله على الجمع فظاهر.

نظائره كعسر بسكون السين وقرىء عسر بضم السين تبعاً للعين وهي قاعدة كعكسه أي جاء بكسر العين لزوم التخفيف فيما هو بضمتين كالرسل بسكون السين في الرسل بضمتين والتفصيل في أوائل الشافية وشروحها وهنا القراءة بضمتين لغة واردة على الأصل لأنه أي الضمتين أصل الجمع والسكون قد يكون مغيراً نقل عن الرضي في شرح الشافية أنه قال إن ساكن العين في مثلها فرع مضمومها كما هو كذلك في عنق وكون الساكن كثير الاستعمال لا يقتضي أصالته فإن استثقال الأصل قد يؤدي إلى تركه كما في يقول ويبيع لكن قول المص على الأصل إشارة إلى ترجيح قول من قال وكل ما جاء فيه الضمة فهو لغة في السكون.

قوله: (أو الجمع وضمة الجمع غير ضمة الواحد عند المحققين) أو الجمع وح يتحقق التغاير بين الجمع والمفرد فإن الجمع بضمتين والمفرد بضم الأول وسكون العين لكن المشهور ما أشار إليه بقوله وضمة الجمع غير ضمة الواحد أي تغايراً اعتبارياً فإن اعتبر ضمته كضمة قفل فهو مفرد كقوله ﴿في الفلك المشحون﴾ [الشعراء: ١١٩] وإن اعتبر ضمته كضمة أسد في جمع أسد وحمر في جمع أحمر فهو جمع والضمة التي في المفرد غير الضمة التي جعلت علامة الجمع وبهذا الاعتبار تحقق تغير ما في الجمع الذي هو شرط في جميع الجموع فلا حاجة إلى جعل الفلك بمعنى السفينة في تصحيح تأنيثه.

قوله: (من الأولى للابتداء والثانية للبيان) أي لبيان ما الموصولة فلا يلزم تعلق الجارين بفعل واحد بمعنى واحد بلا عطف.

قوله: (والسماء يحتمل الفلك والسحاب وجهة العلو) يحتمل الفلك بحسب معناه العرفي قدمه هنا مع أنه أخره فيما مضى إذ الظاهر المعنى العرفي والمعنى اللغوي مهجور في الأكثر ملحق بالمجاز ولذا كثر استعماله في النظم الكريم والسحاب بحسب المعنى اللغوي فإن ما علاك سماء ولذلك سمي السقف سماء كقوله تعالى: ﴿من كان يظن أن لن ينصره الله في الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء﴾ [الحج: ١٥] أي سقف بيته على تفسير قوله وجهة العلو كالتفسير للسحاب وألا يكون مستدركاً لا طائل تحته إذ نزول المطر من جهة العلو غير السحاب والفلك لا يعرف أصلاً وقد تركها فيما سبق وهو الأولى

قوله: وضمة الجمع غير ضمة الواحد فإن ضمة المفرد كضمة عنق وافق وضمة الجمع كضمة سفن ومدن.

قوله: والسماء يحتمل الفلك والسحاب وجهة العلو والظاهر الفلك لكن لكون إنزال الماء من جهة السماء كان كأنه أنزل من السماء وإن كان نازلاً من المزن والسحاب وأما تسمية السحاب سماء فلسموه وارتفاعه فمعنى أنزل الله من السماء أنزل من الشيء الرفيع فاطلاق السماء على السحاب إما على طريقة الاستعارة وإما على الصفة على أن المعنى وما أنزل الله من السحاب السامي حذف الموصوف وأقيمت صفته مقامه والاستعارة أنسب وأما إطلاق السماء على جهة العلو فكذلك إما على الاستعارة وتشبيهها بالسماء وإما على سبيل التوصيف بالسمو.

والأحسن ثم جوز أن يكون من الثانية تبعيضية إذ لم ينزل من السماء كل الماء بل بعضه وكذا المراد بعضه إن جعلت بيانية وكذا المراد بالأرض بعض الأرض إذ لم يحيى كله.

قوله: (بالنبات) وفي نسخة بالنباتات فح الفاء التعقيبية بالنظر إلى ابتداء نباته فإنه يكون عقيب الإنزال لكن يتم تلك الحياة في مدة طويلة ولو قيل ثم أحيي به الأرض نظراً إلى تمام الحياة يكون حسناً أيضاً واختير حال الابتداء لكونه منشأ لتمامه وإن كان تمامه أظهر دلالة على صانعه[1] وإحياء الأرض تهييج القوى النامية وإيجاد نضارتها بأنواع النباتات شبه ذلك بإعطاء الحياة وهي صفة تقتضي الحس والحركة الإرادية في احداث البهجة والنضارة ومطلق الحركة وموتها زوال تلك القوى النامية فأحيي استعارة تبعية والموت استعارة أصلية وفي اختيار الاحياء الذي هو صفته تعالى والموت في الثانية دون الإماتة نكتة دقيقة يعرفها من له سليقة فأحيي به عطف على أنزل ولا يرام له جامع لكون العطف بالفاء على أن الجامع متحقق أما في المسند إليه فظاهر وأما في المسند فلأن الإنزال سبب للإحياء وأما كون كل منهما آية مستقلة على وجوده تعالى ووحدانيته تعالى فقدر مشترك بين جميع المتعاطفات لأنه الغرض المسوق له في الكل.

قوله: (عطف على أنزل) تعرض به مع سكوته فيما سبق لأنه يتوهم أنه معطوف على أحيي وفيه فساد المعنى إذ ليس البث مسبب عن الإنزال كالإحياء وسيجيء جواز العطف عليه.

قوله: (كأنه استدل بنزول المطر وتكون النبات به وبث الحيوانات في الأرض) مراده أنه إذا عطف على أنزل يكون بث صلة مستقلة فلا يكون من تتمة الصلة الأولى وأما أحيي به الأرض فمن تتمة الصلة الأولى فيكون الإنزال ونزول المطر وتكون النبات وبث الحيوانات دليلاً على وحدانيته فيكون الجامع كون كل منهما آية مستقلة[2] وأما الإشكال

قوله: عطف على أنزل يعني يحتمل أن يكون وبث عطفاً على أنزل وعلى أحيا فإذا عطف على أنزل كان المعطوف والمعطوف عليه آيتين أي علامتين دالتين على وجود الصانع وكمال صفاته يعني كما أن إنزال الماء من السماء آية مستقلة دالة على وجود الصانع كذلك بث الدواب في الأرض آية أخرى مستقلة وإذا عطف على إحياء المسبب عن أنزل كان المجموع آية واحدة فحسب قيل الأول أظهر لأن تكثير الآيات مطلوب بدليل الإطناب أما جواز العطف على أنزل مع وجود ما يتوهم أنه مانع عن العطف وهو وجود الفاصل بين المعطوف والمعطوف عليه وهو قوله: ﴿فأحيا﴾ [البقرة: ١٦٤] مع ما يتعلق به فلأن قوله: ﴿فأحيا به الأرض﴾ [البقرة: ١٦٤] من تتمة المعطوف عليه لكونه مسبباً عنه بقرينة الفاء التسببية كأنه قيل وما أنزل في الأرض من الماء لأحياها وبث فيها من كل دابة والحاصل أن المانع عن العطف وهو الفصل بالأجنبي وهذا ليس أجنبياً.

---

(١) لأن اليبوسة مقتضى طبيعتها بخلاف الحياة فإنها خلاف طبعها فيحتاج إلى ايجادها فيها وللتنبيه على هذه النكتة الأنيقة اختير ما اختير في النظم وإن كان زوال حياتها بإيجاد الله تعالى.

(٢) قد أشكل في العطف على أنزل لفظاً ومعنى بانتفاء الجامع وبلزوم الفصل بين المتعاطفين وأيضاً لا عائد فيه إلى الموصول فأشير إلى جواب ذلك الإشكال فلا تغفل.

بأنه يلزم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه فمدفوع بأن ذلك الفصل ليس بأجنبي فإن أحيى كما عرفت من تتمة المعطوف عليه لكن يرد عليه العطف على ما بعد الفاء أنه لا راجع فيه وتقدير به لا يجوز لأن المجرور إنما يحذف إذا جر الموصول بمثله وهو مفقود هنا[1] وجوابه أن هذا ليس بمسلم عند المص ولئن سلم ذلك يقال اتسع فيه وحذف الجار عنه وأوصل إليه الفعل وأجري مجرى المفعول به بنفسه ثم حذف ونظيره صرح به المص في قوله تعالى: ﴿واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً﴾ [البقرة: ٤٨] الآية.

قوله: (أو على أحيى فإن الدواب ينمون بالخصب ويعيشون بالحياة) ولما ورد أن البث المذكور بسبب نزول المطر والعطف عليه يقتضي ذلك أجاب بأن نفس البث وإن كان كما ذكرت لكن الدواب ينمون بالخصب والسعة ويعيشون بالحيا بالقصر المطر وبهذا الاعتبار يصح العطف أخره لضعفه أما أولاً فلأن الظاهر من الكلام كون نفس البث بسبب الماء كما أن الإحياء كان بسببه والتمحل المذكور لا يدفع الضعف بل يعطي الصحة ميلاً إلى حاصل المعنى وأما ثانياً فلأنه يلزم أن يكون ح من زائدة في الإثبات لأن الله تعالى بث كل دابة ولا مساغ للحمل على البيان لعدم تقدم المبين ولا على التبعيض لما عرفت من أنه بث كل دابة إلا أن يقال إن التبعيض بالنظر إلى الأفراد المقدرة الثابتة في علم الله تعالى كما ذهب إليه النحرير التفتازاني وينصره قول المص في قوله تعالى ﴿وآتيكم من كل ما سألتموه﴾ [إبراهيم: ٣٤] أي بعض ما سألتموه فإن الموجود من كل[2] صنف بعض ما في قدرة الله تعالى وأيضاً قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ولله يسجد ما في السموات وما في

قوله: فإن الدواب ينمون بالخصب ويعيشون بالحيا أي بالمطر لما كان عطفه على أحيا شركه معه في كونه مسبباً عن إنزال الماء مثله بين رحمه الله وجه كون بث الدواب مسبباً عن إنزال الماء وحاصله أن بث الدواب مسبب عن طيب التعيش والنمو وهما مسببان عن الخصب وكثرة النبات وهما مسببان عن إنزال الماء فبث الدواب مسبب بالواسطتين عن إنزال الماء فبهذا صح نظمه مع المسبب عن الإنزال بحرف النسق فكلمة من في ﴿من كل دابة﴾ على تقدير عطفه على أنزل بيانية فإن التقدير حينئذٍ وما بث من كل دابة وتبعيضية على عطفه على أحيا وقيل زائدة لكن زيادة من في الإثبات لا يجوز عند جمهور النحاة وجوزها الأخفش لكن الوجه التبعيض لأن المبثوث أبداً بعض من كل دابة ويؤيده ما قال صاحب الكشاف في تفسير سورة شورى في قوله عز وجل: ﴿وما بث فيهما من دابة﴾ [الشورى: ٢٩] أنه يجوز أن يكون للملائكة عليهم السلام مشي مع الطيران فيوصف بالدبيب كما يوصف به الأناسي ولا يبعد أن يخلق الله في السموات حيواناً يمشون فيها مشي الأناسي على الأرض.

---

(١) لا يجوز حذف الضمير المجرور بحرف إلا بشروط أن يكون الموصول مجروراً بذلك الحرف وأن يتحد متعلقهما وأن يتعين للربط وأن لا يكون الجار قائماً مقام المرفوع كذا في بعض منهوات أبي المسعود.

(٢) وبهذا ظهر وجه إيراد كل ولم يجيء من دابة لأن الكل لإحاطة الصنف فكأنه قيل بعض كل صنف كما في الآية المذكورة في سورة إبراهيم.

الأرض من دابة﴾ [النحل: ٤٩] بيان لهما لأن الدبيب هو الحركة الجسمانية سواء كان في الأرض أو في السماء ولما حمل المص الدابة كل حيوان في الأرض يكون بعضاً بالنسبة إلى مجموع الدابة في الأرض والسماء فيكون مدخول من التبعيضية جزءاً من الكل أو جزئياً من الكلي[1] وأما ثالثاً فلأنه يلزم حذف المجرور بدون تحقق شرطه كما عرفته مفصلاً مع جوابه وأما رابعاً فلأنه يلزم منه أن يكون المجموع دليلاً واحداً والظاهر خلافه كما أشار إليه بقوله كأنه استدل بنزول المطر الخ وإنما قال كأنه للإشارة إلى هذا الاحتمال وإن كان مرجوحاً.

قوله: (والبث النشر والتفريق) والمعنى وبث أي فرق ونشر من كل دابة من العقلاء وغيرهم في الأرض وإنما خص المص بالأرض لأن الاستدلال إنما هو بالدابة في الأرض دون الدابة في السماء.

قوله: (في مهابها وأحوالها وقرأ حمزة والكسائي على الأفراد) في مهابها جمع مهب وهو جهة هبوبها قبولاً ودبوراً وجنوباً وشمالاً وأحوالها كونها حارة وباردة وعاصفة ولينة وتارة بالرحمة وتارة بالعذاب وتصريف الرياح عطف على ما أنزل الله. **(المذلل)**.

قوله: (لا ينزل ولا ينقشع مع أن الطبع يقتضي أحدهما حتى يأتي أمر الله تعالى) لا ينزل مع أن طبعه لثقله يقتضي النزول ولا ينقشع أي لا ينكشف ولا يزول من التفعل أو الانفعال قوله مع أن الطبع أي طبعه فاللام عوض عن المضاف إليه أو للعهد يقتضي أحدهما لأن السحاب يتولد من البخار الذي هو أجزاء مائية يختلطه أجزاء هوائية فأجزاء الماء فيه غالبة فالامتزاج إن كان قوياً فمقتضى طبعه النزول وإن كان ضعيفاً فالانكشاف هذا مقتضى كلامه وهو مسلك الحكماء وقد ورد في الحديث الشريف أن السحاب من شجرة مثمرة في الجنة فالمعنى المسخر[2] بين السماء والأرض لا ينزل مع أنه لكثافته يقتضي النزول فهو كقوله تعالى: ﴿أو لم يروا إلى الطير فوقهم صافات ويقبض ما يمسكهن إلا الرحمن﴾ [الملك: ١٩].

قوله: في مهابها وأحوالها وفي الكشاف في مهابها قبولاً ودبوراً وجنوباً وشمالاً وفي أحوالها حارة وباردة وعاصفة ولينة وعقماً ولواقح وقيل تارة بالرحمة وتارة بالعذاب القبول هو الصبا وهي الريح التي تهب من مطلع الشمس إذا استوى الليل والنهار والدبور ما يقابلها والشمال الريح التي تهب من ناحية القطب الشمالي ويقابلها الجنوب والعاصف الشديدة الهجوم التي تقلع الخيام والعقيم التي لم تلقح شجراً واللواقح التي تلقح الأشجار.

قوله: لا ينزل ولا ينقشع أي لا ينزل إلى الأرض ولا ينكشف مع أن طبع السحاب يقتضي أحد هذين النزول والانكشاف قبل لأنه لو كان خفيفاً لطيفاً ينبغي أن يصعد وإن كان كثيفاً يقتضي أن ينزل.

---

(١) وبهذا البيان ظهر ضعف ما قيل معترضاً على التحرير.

(٢) التسخير القهر على الفعل وهو أبلغ من الإكراه فإنه حمل الغير على الفعل بلا إرادة منه كحمل الرحى على الطحن.

قوله: (وقيل مسخر للرياح تقلبه في الجو بمشيئة الله) تقلبه الضمير راجع إلى السحاب بمشيئته تعالى والمعنى المسخر اسم مفعول تقلبه للرياح أي تقلبه بواسطة الرياح حسبما تقتضيه مشيئة الله تعالى فإن شاء تقلبه إلى جانب الشرق أو إلى جانب الغرب يكون تقلبه كذلك وهكذا في السرعة والبطء مرضه لأنه حينئذٍ يكون متعلق المسخر محذوفاً والتسخير صفة تقلبه لا نفسه وهو خلاف الظاهر.

قوله: (واشتقاقه من السحب لأن بعضه يجر بعضاً) من السحب وهو الجر وقيل جر الثوب قوله لأن بعضه يجر الخ بيان المناسبة وهو اسم جنس واحده سحابة فينظر إلى لفظه فيجعل صفته مفرداً كما في هذه الآية وينظر إلى معناه فيوصف بالجمع كما في قوله تعالى ﴿سحاباً ثقالاً﴾ [الأعراف: ٥٧].

قوله: (يتفكرون فيها وينظرون إليها بعيون عقولهم) يتفكرون فيها أشار إلى أن العقل هنا مجاز عن التفكر الذي هو ثمرته وإلا فلكل عقل وبعضهم ينتفي فيه ثمرات العقل فكأنه لا عقل له فإن ما هو عديم النفع كالعدم وفيه تعريض بأن المشركين الذين اقترحوا على النبي عليه السلام آية تصدقه في قوله تعالى: ﴿وإلهكم إله واحد﴾ [البقرة: ١٦٣] مع مثل هذه الآيات الساطعة والبراهين القاطعة لا عقل لهم ينفعهم وبهذا ظهر وجه تخصيص الآيات لقوم يعقلون مع أنها آيات للكل لأنهم المنتفعون بها دون غيرهم قوله وينظرون إشارة إلى أن هذه الآيات من قبيل المبصرات والتفكر مسبب عن النظر[1] والرؤية ولكون النظر بمعنى الرؤية عدي بإلى قوله بعيون عقولهم أي ببصائرهم فإن البصيرة للقلب كالنور للبصر فالعيون استعيرت لتلك البصيرة ويحتمل أن يكون استعارة تمثيلية أو مكنية.

قوله: (وعنه عليه السلام ويل لمن قرأ هذه الآية فمج بها) قال العراقي لم أقف عليه لكن رواه ابن مردويه وابن أبي الدنيا عن عائشة رضي الله تعالى عنها بغير هذا اللفظ وهو أن النبي عليه السلام قرأ هذه الآية ثم قال ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها كذا قيل كأنه اعتذر عن طرف المصنف أنه نقل بالمعنى لكنه غير مرغوب فمج بها من مج الريق من فمه أي رمى ولذا عدي بالباء.

قوله: (أي لم يتفكر فيها) معنى مج كان من لم يتفكر لم يحفظها وألقى من فمه بعد القراءة وبهذه المناسبة صح التفسير به على أن مج مستعار لعدم التفكر وعدم حفظ ما قرأه والجامع مطلق عدم الحفظ.

قوله: وقيل سخر للرياح فعلى هذا المسخر الرياح وعلى الأول هو الله تعالى.

قوله: واشتقاقه من السحب وهو الجر.

قوله: فمج بها قيل المج حقيقته قذف اللعاب فاستعير ههنا لعدم الاعتبار والاعتداد فتفسيره بقوله أي لم يتفكر فيها تفسير بالمعنى المجازي.

---

(١) لكن قدم على النظر بمعنى الرؤية لكون مقصوداً منه ومؤدياً إلى التصديق بوجوده ووحدته.

قوله: (واعلم أن دلالة هذه الآيات على وجود الإله ووحدته من وجوه كثيرة يطول شرحها مفصلاً والكلام المجمل أنها أمور ممكنة وجد كل منها بوجه مخصوص من وجوه) أنها أمور ممكنة لم يقل إنها أمور حادثة تنبيهاً على أن المحوج للعالم إلى مؤثر هو الإمكان دون الحدوث لأنه الموافق لكون العالم مفتقراً إلى المؤثر حال البقاء قال المصنف في تفسير قوله رب العالمين وفيه دليل على أن الممكنات كما هي مفتقرة إلى المحدث حال حدوثها فهي مفتقرة إلى المبقي حال بقائها والظاهر من كلامه هناك أن الإمكان وحده علة الافتقار وهو مذهب البعض وقيل علة الافتقار إلى المؤثر الحدوث وحده وقيل الحدوث مع الإمكان شرطاً أو شطراً وقد مر الكلام في تحقيق المرام في سورة الفاتحة إيضاحاً للقاعدة والمخالفة بين المتكلمين والفلاسفة.

قوله: (محتملة وأنحاء مختلفة) محتملة بفتح الميم الثانية وأنحاء بالمد جمع نحو بمعنى النوع أي أنواع مختلفة وجهات متفرقة.

قوله: (إذا كان من الجائز مثلاً أن لا تتحرك السموات أو بعضها كالأرض) بيان المطلب الأعلى على مذهب الفلاسفة بما لا طائل تحته.

قوله: (وإن تتحرك بعكس حركاتها وبحيث تصير المنطقة دائرة مارة بالقطبين وأن

قوله: إذا كان من الجائز تفصيل بعض من تلك الوجوه المحتملة التي اختار الله تعالى من بينها هذا الوجه المخصوص الذي عليه العالم دون سائرها لما أن الحكمة الإلهية اقتضت هذا الوجه دون غيرها.

قوله: وبحيث تصير المنطقة دائرة مارة بالقطبين وأن لا يكون لها أوج وحضيض أصلاً المنطقة هي الدائرة المفروضة في وسط كرة السماء المارة على منتصف القوسين من القسي الأربعة المفروضة من الدائرة المارة على قطبي فلك البروج بحيث يحصل تقاطع من هاتين الدائرتين في نقطتين من الجانبين وتسمى تلك الدائرة الأولى التي هي المنطقة دائرة معدل النهار لأن الشمس إذا وصلت إليها اعتدل الليل والنهار وتساوت ساعاتهما فحين صارت المنطقة دائرة مارة بالقطبين اللذين هما قطبا فلك البروج الآن يصير القطبان في رأسي المحور نقطتي تقاطع المنطقة المذكورة أولاً وحينئذٍ تقع حركة الفلك من الشمال إلى الجنوب أو من الجنوب إلى الشمال والأوج هو النقطة المشتركة في محدب فلك الكوكب عند مماسة محدب فلك حامل ذلك الكوكب والحضيض هو النقطة المشركة في مقعر فلك ذلك الكوكب عند مماسة مقعر حامل ذلك الكوكب مثاله في الشكل المسطح هكذا قال بعض الفضلاء إنما لم يورد الآثار العلوية على الترتيب بل أخر الرياح وأخر السحاب عن الكل واقحم الفلك والبحر بين خلق السموات وإنزال الماء منها وأدرج بث الدواب بين الأمطار والسحاب إشارة إلى استقلال من الآيات في الدلالة على التوحيد قال صاحب المفتاح ترك إيجازه وهو أن في ترجح وقوع أي ممكن كان على لا وقوعه لآيات للعقلاء لكونه كلاما لا مع الإنس فحسب بل مع الثقلين ولا مع قرن دون قرن بل مع القرون كلهم قرنا فقرنا إلى انقراض الدنيا فإن فيهم لمن تعرف وتقدره من مرتكبي التقصير في باب النظر والعلم بالصانع من طوائف الغواة فقل لي أي مقام للكلام أدعي لترك إيجازه إلى الإطناب من هذا قوله لكونه كلاما

وأن لا يكون لها أوج وحضيض أصلاً) المنطقة هي الدائرة الموهومة العظيمة في كل فلك من الأفلاك التسعة المتساوية البعد عن القطبين وتلك المنطقة تسمى معدل النار في الفلك التاسع وتسمى منطقة البروج في الفلك الثامن وبعبارة أخرى المنطقة هي أعظم دائرة تقع في كرة الفلك تنصف تلك الكرة وتمر بمركزها والقطبان هما النقطتان لا تتحركان بحركة الفلك والدائرة سطح مستو يحيطه به خط مستدير في داخله نقطة يكون جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه متساوية وذلك الخط محيطها وتلك النقطة مركزها ولما كانت المنطقة بعيدة عن القطبين لا تمر بهما ولكنه ممكن ولهذا قال بحيث تصير المنطقة دائرة الخ والأوج أبعد بعد من المركز والحضيض يقابله.

قوله: (أو على هذا الوجه لبساطتها وتساوي أجزائها فلا بد لها من موجد قادر حكيم يوجدها على ما تستدعيه حكمته وتقتضيه مشيئته متعالياً عن معارضة غيره) أو على هذا الوجه أي أو يكون لها أوج وحضيض ولا يكون على هذا الوجه الذي وجد الأوج والحضيض عليه فهو عطف على أصلاً لبساطتها والجسم البسيط ما تشابه أجزاؤه فقوله وتساوي أجزائها تفسير للبساطة وحاصله أن طبيعته واحدة ولا ينقسم إلى أجزاء وأجسام مختلفة الحقائق فلما كان أجزاؤها متساوية تقبل كل منها ما يقبل الآخر جاز أن لا يكون الأوج والحضيض على هذا الوجه الموجود فوجودهما على هذا النمط يدل على أن لها موجداً قادراً حكيماً يوجد الأشياء على وجه أراده واقتضت حكمته فلذلك وجد السموات وسائر الموجودات الممكنات على هذا الوجه دون الوجوه الأخرى التي يمكن في نفسها أن توجد وهذا البيان ناظر إلى دلالة هذه الآيات على وجود الإله واجب وجوده ووجوده من ذاته وأما وحدة الإله فيما أشار إليه بقوله متعالياً عن معارضة غيره إلى آخره.

قوله: (إذ لو كان معه إله غيره يقدر على ما يقدر عليه فإن توافقت إرادتهما فالفعل إن كان لهما لزم اجتماع المؤثرين على أثر واحد وإن كان لأحدهما لزم ترجيح الفاعل بلا مرجح وعجز الآخر المنافي لإلهيته) إذ لو كان الخ الأولى إذ لو كان إله غيره بدون معه بل الأولى إذ لو كان الإله متعدداً قوله يقدر قدرة تامة على ما يقدر عليه فح أما توافق إرادتهما بأن يريد كل منهما حركة زيد أو سكونه مثلاً فإما أن يكون الفعل لهما أو لأحدهما مثلاً حركة زيد بخصوصها فعل ومخلوق لهما أو أثر لأحدهما دون الآخر فعلى الأولى لزم اجتماع مؤثرين تامين على أثر واحد بالشخص وهو محال لأن توارد العلتين المستقلتين

متعلق ولا مع الإنس لترك إنجازه إلى صفة كلاماً قوله وإن فيهم بكسر الهمزة أي والحال أن في القرون التي هذا الكلام معها من تعرف أنت أي في الموجودين وتقدره أي في الزمان المستقبل وقوله من مرتكبي التقصير بيان لمن.

قوله: أو على هذا الوجه عطف على قوله لها أوج وحضيض أي ولا يكون على هذا الوجه البسيط وتساوي الأجزاء.

على معلول واحد شخصي محال بالاتفاق لاستلزامه تحصيل الحاصل وإيجاد الموجود ولا ريب في استحالته فحيث فرض[1] أن كلاً منهما مستقل بالتأثير حيث قال يقدر على ما يقدر بالقدرة المستقلة وأن المراد بالتوافق في الإرادة توافق متعلقهما على ما أشرنا إليه بقولنا بأن يريد كل منهما حركة زيد الخ. لا وجه للاعتراض بأنه لم لا يجوز أن تتوافق إرادتهما ولا تختلفا بأن يتوجه أحدهما إلى إيجاد بعض العالم ولا يلتفت الآخر إلى وجوده ولا إلى عدمه أولاً يكون أحدهما متوجهاً إلى إيجاد ما يوجده الآخر ولا إلى عدمه ففي هاتين الصورتين لا يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد ولا العجز المنافي للألوهية لأن تقرير الدليل بناء على ما ذكرنا من إمكان توجه كل منهما إلى توجه إليه الآخر والقضية المذكورة ممكنة ولذا أدرجنا الإمكان في التقرير وإن كان الفعل لأحدهما مثلاً حركة زيد لأحدهما دون الآخر مع أن الآخر فرض إرادته لزم ترجيح الفاعل بلا مرجح لأن فرضنا أن كلاً منهما قادر مستقل وأراد كل منهما شيئاً واحداً فلا شك في اللزوم وفساد اللازم وإنما كان العجز منافياً للألوهية إذ الإله الواجب الوجود يجب أن يكون كاملاً من جميع الجهات والأوصاف والعجز نقص مناف للألوهية وهنا لازم آخر وهو عدم وجود المراد أشار إليه في قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] إذ ح أي حين توافق الإرادة يطرد قدرة كل منهما قدرة الآخر إذ لا ترجيح فلا يوجد المراد وهنا سكت عنه فإن ما ذكره كاف في بيان المطلب لكن فيه تأمل فليتأمل[2] وينكشف مما ذكر من التطارد ضعف قوله وإن كان لأحدهما الخ إذ لا يوجد المراد بسبب التطارد فأنى يكون لأحدهما.

قوله: (وإن اختلفت لزم التمانع والتطارد كما أشار إليه بقوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾) [الأنبياء: ٢٢] وإن اختلفت أي الإرادة بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه لزم التمانع أي لزم إمكان التمانع والتطارد كما مر من أنه يمكن أن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه لأن كلاً منهما ممكن في نفسه وكذا تعلق الإرادة بكل

قوله: وإن اختلفت لزم التمانع وهذا الدليل هو الذي يسميه علماء علم الكلام البرهاني التمانعي.

قوله: كما أشار بقوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة﴾ [الأنبياء: ٢٢] الآية قيل هذه حجة اقناعية تفيد الظن لا القطع إذ يمكن أن يقال إن أريد بالفساد الفساد بالفعل فالملازمة ممنوعة لإمكان الاتفاق زماناً وإن أريد به الفساد بالقوة لا نسلم انتفاء اللازم لقيام الدليل على خروجهما عن هذا النظام المشاهد ﴿يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات﴾ [إبراهيم: ٤٨] ﴿مطويات بيمينه﴾ [الزمر: ٦٧].

---

(١) ففرض تعدد الإله يستلزم إمكان التمانع وهو يستلزم المحال المذكور من اجتماع المؤثرين أو الترجيح بلا مرجح فيكون التعدد محالاً.

(٢) لأن لزوم اجتماع مؤثرين موقوف على عدم التطارد وعدم التطارد مع الفرض المذكور وهو كون كل منهما مستقلاً في التأثير مشكل والحاصل أن اللازم التطارد لا اجتماع مؤثرين.

منهما ممكن إذ التضاد بين المرادين لا يستلزم تضاد الإرادتين فإما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان أولاً فيلزم عجز أحدهما المنافي للألوهية ولظهور ذلك مما سبق بأدنى تغيير لم يتعرض له والمراد بالتطارد هنا غير التطارد فيما ذكرنا إذ المراد به هنا التمانع المذكور بأن يريد أحدهما ضد ما أراد الآخر وما سبق تطارد القدرتين لكونهما تامة على ما فرضناه مع الاتفاق في الإرادة وأنت خبير بأن تطارد القدرتين هنا كما في صورة توافق الإرادتين ممكن فالمحذور وعدم حصول مراديهما لا حصول الاجتماع المذكور فتأمل في هذا المقام فإنه من مشتبه الأعلام ومحل التفصيل شرحاً وجرحاً علم الكلام.

قوله: (وفي الآية تنبيه على شرف علم الكلام وأهله وحث على البحث والنظر فيه) وما نقل عن الإمام الشافعي من أنه قال لأن يلقى الله تعالى عبداً بأكبر الكبائر خير من أن يلقاه بعلم الكلام فلعله محمول على التوغل والخوض في دقائقه والإقدام على علم ما لا ينبغي أن يقدم عليه كالبحث عن صفاته تعالى بحيث يؤدي إلى مرتبة الجربزة فقوله وحث على البحث والنظر مراده البحث على وفق الشرع وسيرة قدماء أهل الإسلام متجنباً عن التعصب وتخطئة صاحبه في تحقيق المقام وتوضيح المرام على وفق مسلك المتكلمين أن السموات ارتفاعها بلا عمد ولا علاقة مع أنها أقوياء محكمات وما يرى فيها من الشمس والقمر والنجوم واختلاف أحوالها من الطلوع والغروب مع إمكان ضدها آية عظيمة ومد الأرض وبسطها وسعتها واختلاف أحوالها منبتاً أو غير منبت وما يرى فيها من الأشجار والأثمار والجبال والأنهار والآبار وقيل والبحار مع إمكان خلاف ما ذكر آية جسيمة واختلاف الليل والنهار بمعنى تعاقبهما بإيلاج الليل في النهار وبالعكس جزء فجزء على وجه مخصوص مع إمكان ذلك على غير ذلك الوجه آية عجيبة وأيضاً إقبال الخلق في أول الليل على النوم يشبه الموت ويقظتهم آخر الليل يشبه غود الحياة إليهم وهذه آية غريبة وجريان الفلك على وجه مخصوص وبأسباب لا يقدر على خلقها وجمعها غيره تعالى وتسخير البحر لحمل الفلك مع قوة سلطان البحر إذا هاج واضطرب وغير ذلك دلائل ساطعة وإنزال الماء ورقته ولطافته وعذوبته وكونه سبباً لحياة الأرض الطيب على وجه مخصوص آية قاطعة وإحياء الأرض بالنبات مع اختلاف ألوانه وطعمه وروائحه مع كونه يسقى بماء واحد وغير ذلك برهان أنيق وقس على ذلك الآيات الباقية وبالجملة في كل شيء دليل على وجود الصانع حتى في ذرة وقطرة من وجوه شتى لأنه وجد على وجه مخصوص من الرطوبة أو اليبوسة والرقة أو الغلظة والصلابة أو اللينة والخشونة والحلاوة والمرارة وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى وكونه على وجه غير ما وجد عليه أمر ممكن فلا بد[1] من موجد حكيم قادر على ذلك مخصص بتلك الكيفية فعلم أن حبة وذرة يدل

---

(١) إشارة إلى كبرى القياس أي إذا كانت الأمور ممكنة لا بد لها من موجد لامتناع وجود الممكن بلا موجد حكيم عالم بحقائق الأشياء وما فيها من المصالح والمفاسد يوجد تلك الأمور الممكنة على وجه مخصوص من الوجوه الممكنة يستدعيه علمه بما فيه من المصلحة قادر إذ لا إيجاد بدون قدرة.

على صانعه من وجوه كثيرة فما ظنكم بما ذكر هنا من الآيات العظام والدلائل الفخام.

قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعَذَابِ ﴿١٦٥﴾﴾

قوله: (من الأصنام) قدمها لكمال ارتباطها بما قبلها لأنه تعالى لما ذكر الآيات الدالة على الوحدانية ﴿وإنها آيات لقوم يعقلون﴾ [البقرة: ١٦٤] تعريضاً بأن من مج بهذه الآيات معزولون عن منصب العقل المعاد بين عقيبه بأن من لم يتفكر فيها ومج بها المشركون به تعالى في العبادة وإشراكهم بعبادة الأصنام.

قوله: (**وقيل من الرؤساء الذين يتبعونهم**) مرضه أما أولاً فلما مر من مساس الأصنام بالمقام وأما ثانياً فلأنه لم يعهد تعظيمهم بالعبادة والإطاعة لرؤسائهم قال تعالى ﴿ويعبدون من دون الله﴾ [يونس: ١٨] والظاهر أن معنى ﴿ومن الناس من يتخذ من دون الله﴾ ومن الناس من ﴿يعبدون من دون الله﴾ ومن دون الله حال من ضمير يتخذ أي متجاوزين الله أي لا يقتصرون الطاعة عليه بل يشاركونهم إياه ويفهم منه ضعف ما هو الأعم المشار إليه بلعل وأما إرجاع الضمير في يحبونهم مع أنه للعقلاء لمعاملتهم إياها ما لا يوصف إلا العقلاء على أن رؤساءهم أيضاً ممن يتخذ من دون الله أنداداً فاتباعهم فيما يأتون ويذرون مستلزم كونهم من زمرة المشركين المعرضين عن الآيات البينات والمقترحين على النبي عليه السلام بطلب الدلائل الواضحات وانكشف من هذا البيان ترجيح الأول لأنه عام للاتباع المستضعفين والرؤساء المستكبرين والعموم أمس بالمقام فلا وجه لتخصيص الضعفاء بالذكر مع أن المعرضين عن الآيات المذكور عام للرؤساء أيضاً بل هم أحق بالتسجيل عليهم أنهم مجوا الآيات ولهم حسرات.

قوله: (**كقوله تعالى ﴿إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا﴾ [البقرة: ١٦٦] أو لعل المراد أعم منهما هو ما يشغله عن الله**) ﴿إذ تبرأ الذين﴾ [البقرة: ١٦٦] الآية ولا يدل على[1] ذلك لأن هذه الندامة والحسرة بعد إصابة العذاب أو معاينة العقاب.

قوله: من الأصنام بيان أنداداً وقيل من الرؤساء أي من رؤساء المشركين الذين كان أدانيهم يطيعونهم.

قوله: ولعل المراد أعم منهما لإطلاق اللفظ والند المثل المخالف وجه إطلاق الند على الرؤساء إن أريدوا بالأنداد أنهم كالأنداد في طاعتهم لهم وامتثالهم لما أمروا به وانتهائهم عما نهوا عنه.

---

(١) والاستدلال بأن التبرء لا يتصور من الأصنام ضعيف أما أولاً فلما ذكر في أصل الحاشية وأما ثانياً فلأن التبرء المجازي متصور فيه قال المص في قوله تعالى: ﴿**وقال شركاؤهم ما كنتم إيانا تعبدون**﴾ [يونس: ٢٨] مجاز عن براءة ما عبدوه من عبادتهم وقيل إن الله تعالى ينطق الأصنام فتشافههم بذلك مكان الشفاعة التي يتوقعون منها انتهى فح التبرؤ منه يوجد حقيقة.

قوله: (يعظمونهم ويطيعونهم) عطف تفسير وتعظيمهم الأصنام بتعيين سدنة الأصنام من الحرث والأنعام ويذبحون عندهم طمعاً لشفاعتهم كما عينوا الله تعالى منهما شيئاً ويصرفون إلى الفقراء والضيفان كما قال تعالى: ﴿وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً﴾ [الأنعام: ١٣٦] الآية وهذه الآية كتفسير الآية المذكورة هنا والمعنى ﴿ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً﴾ [البقرة: ١٦٥] أمثالاً يجعلون لهم مثل ما يجعلون لربهم وهذا مؤيد لكون المراد بالأنداد الأصنام.

قوله: (كتعظيمه والميل إلى طاعته) إذ التسوية بين المحبوبين باعتبار التعظيم والطاعة لا من كل الوجوه فلا وجه للإشكال بأنه لا يتصور من عاقل التسوية بين محبة الأحجار والرؤساء وبين محبة من اعترف بأن خالق السموات والأرض كيف وقد قالوا: ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ [الزمر: ٣] على أنا نقول إنهم لا يعدون من العقلاء فلا يبعد منهم التسوية المذكورة لفرط حماقتهم وكمال غفلتهم ألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ساء ما يحكمون﴾ [الأنعام: ١٣٦] فإن هذا القول الشريف يدل على أنهم رجحوه عليه تعالى بأن جعلوا الزاكي له حباً لآلهتهم كما صرح به المص هناك.

قوله: (أي يسوون بينه وبينهم في المحبة والطاعة) نبه به على أن الغرض يعود إلى المشبه وهو بيان مقداره والتسوية بين المشبه والمشبه به لأن كون المشبه به أعرف كاف في كونه مشبهاً به وأما الأتمية والزيادة فليس بلازم كما صرح به في المطول إذ المعنى كحبهم الله على أن الحب مضاف إلى المفعول والفاعل متروك وحبهم الله تعالى أشهر لأنهم يلتجئون إليه تعالى في الشدائد ويدعونه مخلصين له الدين قال تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾ [لقمان: ٢٥] وقال تعالى: ﴿وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين﴾ [يونس: ٢٢] ولم يلتفت إلى ما قاله صاحب الكشاف من أن المعنى كما يحب الله على أن مصدر مبني للمفعول وإنما استغنى عن ذكر من يحبه لأنه غير ملبس لأنه لا مشابهة بين محبتهم لأندادهم وبين محبوبيته[1] تعالى كما صرح به صاحب الإرشاد إلا أن يقال إن التشبيه في أصل المحبة ولأن جملة يحبونهم استئناف في معنى

قوله: يعظمونهم ويطيعونهم الظاهر أن الأول ناظر إلى أن المراد بالأنداد الأصنام والثاني على أن يراد بها الرؤساء.

قوله: كتعظيمه وفي الكشاف كتعظيم الله والخضوع له أي كما يحب الله على أنه مصدر من المبني للمفعول وإنما استغنى عن ذكر من يحبه لأنه غير ملتبس وقيل كحبهم الله أي يسوون بينه وبينهم في محبتهم لأنهم كانوا يقرون بالله ويتقربون إليه فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين.

---

(١) والمحبون المؤمنون.

التعليل لاتخاذهم الأنداد لله تعالى والصريح في ذلك تسويتهم إياه تعالى في المحبة والطاعة كما مر توضيحه من أن الكافرين يتضرعون إليه في الشدائد خاصة.

قوله: (والمحبة ميل القلب من الحب استعير لحبة القلب ثم اشتق منه الحب لأنه أصابها ورسخ فيها) والمحبة ميل القلب لسبب من الأسباب إما طبيعية وإما شرعية مأخوذ من الحب بفتح الحاء واحده حبة كتمر وتمرة استعير لحبة القلب وحبة القلب وسطه والجامع البساطة والصغر ثم اشتق منه أي من الحب بفتح الحاء واحد الحبوب ولذا جعل الضمير مذكراً في منه أو ثم اشتق منه أي من حبة القلب الحب وتذكير الضمير في منه لعدم تمحض تاء المحبة[1] للتأنيث وهذا أقرب معنى كما يشعر به قوله لأنه أصابها قوله ورسخ فيها تفسير لقوله أصابها أي الحب ورسخ فيها أي الميل تقرر فيها وفيه إشارة إلى أن ميل القلب إلى شيء إنما سميت محبة إذا رسخ فيها وصار ملكة.

قوله: (ومحبة العبد لله تعالى إرادة طاعته والاعتناء بتحصيل مراضيه ومحبة الله للعبد إرادة إكرامه واستعماله في الطاعة وصونه عن المعاصي) ولما كان بين المحبتين فرقاً حاول بيانه فقال ومحبة العبد لا مطلقاً بل لله ليس على حقيقته لأنه محال والمراد لازمه وهو إرادة إطاعته بل إطاعته لما كان الاستطاعة والإرادة مع الفعل قال إرادة إطاعته والمراد إطاعته المرادة بالاختيار ومحبة الله تعالى للعبد أيضاً ليس على حقيقته لاستحالتها بل مجاز وهو إرادة إكرامه ولما لم تتخلف الإرادة عن المراد فالمقصود إكرامه لكن جعلها المصنف من الإرادة لكونه أبلغ فيكون من الصفات الذاتية وبيان محبة الله للعبد هنا استطراد لبيان محبة العبد لله تعالى المذكورة هنا قال المص في تفسير قوله تعالى: ﴿قل إن كنتم تحبون الله﴾

قوله: من الحب بالفتح جنس الحبوب واحده الحبة كالتمر والتمرة وحبة القلب سويداؤه وهي دمه الأسود يتعلق به الروح الحيواني بعد تعلقه بالبخار اللطيف الذي يحدث ويتصاعد منه ثم بواسطتهما يسري إلى سائر الأعضاء.

قوله: استعير لحب القلب شبه سويداء القلب في كونها منشأ للحياة والآثار بالحب في كونه مبدأ للنماء والآثار فاستعير للمشبه اسم المشبه به والجامع كون كل منهما مبدأ للآثار العجيبة.

قوله: ثم اشتق منه أي ثم اشتق منه بحسب معناه المجازي الذي هو سويداء القلب الحب المراد به ميل القلب لأن الحب أي الميل أصابها أي أصابها سويداء القلب بمعنى أنه صدر عنها وقيل المحبة ميل القلب يقال حببت فلاناً أصبت حبة قلبه وأحببت فلاناً جعلت قلبي معرضاً لأن يحبه أي لأن يصيب حبته أي لأن يصيب فلان حبه قلبي قوله حببت فلاناً على لفظ المبني للمفعول وفلاناً مفعوله الثاني ومفعوله الأول هو القائم مقام الفاعل وأحببت فلاناً على لفظ المبني للفاعل.

---

[1] والمحبة مصدر من حب يحب وهو شاذ لأنه لا يتأتى في المصادر يفعل بالكسر إلا ويشرك يفعل بالضم إذا كان متعدياً ما خلا هذا الحرف كذا في التاج وكذا مجيء يفعل بالكسر منه بمعنى فاعل يقال حب فهو محب ويقال حاب صرح به شرح التسهيل كما قيل.

[آل عمران: ٣١] الآية المحبة ميل النفس إلى الشيء لكمال أدرك فيه بحيث يحملها على ما يقربها إليه والعبد إذا علم أن الكمال الحقيقي ليس إلا لله وأن كل ما يراه كمالاً من نفسه أو من غيره فهو من الله وبالله وإلى الله لم يكن حبه إلا لله وفي الله وذلك يقتضي إرادة طاعته والرغبة فيما يقربه فلذلك فسرت المحبة بإرادة الطاعة انتهى فاتضح قوله هنا ومحبة العبد لله تعالى إرادة طاعته وهذا التفصيل لما لم يكن جارياً في محبة الله تعالى قال هناك عبر عن إرادة الله تعالى إكرام عبده تفضلاً بالمحبة على طريق الاستعارة أو المقابلة.

قوله: (لأنه لا تنقطع محبتهم لله بخلاف محبة الأنداد) لا تنقطع بل تزداد آناً فآناً لأنه كما عرفت أن منشأ المحبة إدراك الكمال والمؤمن كلما وقف كمالاً ازداد حباً في الدنيا والآخرة وكماله تعالى لم يكن متناهياً باعتبار تعلقه فمحبة العبد المتسببة عن إدراك الكمال لم يكن متناهياً فلإفادة هذه المبالغة لم يجيء والذين آمنوا أحب لله بل أشد حباً لله قال المصنف في قوله تعالى: ﴿فهي كالحجارة أو أشد قسوة﴾ [البقرة: ٧٤] إنما لم يقل أقسى لما في أشد من المبالغة والدلالة على اشتداد القسوتين واشتمال المفضل على زيادة انتهى وكذا الكلام هنا لأن فيه إشارة إلى أن المحبتين مشتدتان والمفضل أعني محبة المؤمنين ربهم مشتمل على زيادة الاشتداد من المفضل عليه وهو محبة المشركين الأنداد أشار إليه بقوله بخلاف الأنداد فلو قيل أحب لله لفات هذه المبالغة ولفهم أنهم والمشركين متشاركان في نفس المحبة واشتمال المفضل على زيادة المحبة لا اشتدادها ولا ريب في أن زيادة اشتداد المحبة بلغ وأقوى من زيادة نفس المحبة وقس عليه نظائره وفي قوله ﴿والذين آمنوا﴾ [البقرة: ٩] بدون ذكر ﴿وعملوا الصالحات﴾ لطف رشيق وتنبيه أنيق على أن الإيمان وحده كاف في ذلك.

قوله: (فإنها لأغراض فاسدة موهومة تزول بأدنى سبب) كالشفاعة في أمور الدنيا والآخرة إن كان الآخرة واقعة وهذا كمال لها فلما لم يترتب منافعهم على فعلهم وعلموا أنها عاجزة وليس لها﴾ أصلاً زالت تلك المحبة التي هي متسببة عن توقع الكمال لها بظهور خلافه وتنقلب تلك المحبة بغضاً وعداوة.

قوله: (ولذلك كانوا يعدلون عن آلهتهم إلى الله عند الشدائد ويعبدون الصنم زماناً ثم يرفضونه إلى غيره) إلى الله عند الشدائد من غير إشراك التراجع[1] الفطرة وزوال المعارض من شدة الخوف قال تعالى: ﴿وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له

قوله: ويعبدون الصنم زماناً ثم يرفضونه إلى غيره وفي الكشاف ويعبدون الصنم زماناً ثم يرفضونه إلى غيره أو يأكلونه كما أكلت باهلة إلهها من حيس عام المجاعة بأهلة قبيلة من قيس غيلان والحيس تمر يخلط بسمن وأقط.

---

(١) أي الفطرة التي فطر الناس عليها وهو استعدادهم بمعرفة الوحدانية وزوال المعارض وهو التقليد والانهماك في اتباع الهوى.

الدين﴾ [يونس: ٢٢] الآية ثم يرفضونه أي يتركون الصنم وعبادته لعدم ترتب ما يتوقع منه إلى غيره أي قاصداً إلى غيره أي غير الصنم.

قوله: (ولو يعلم هؤلاء الذين ظلموا باتخاذ الأنداد) فيه تنبيه على أن الرؤية رؤية القلب وتعريف الموصول للعهد ولذا قال هؤلاء الذين الخ والمراد بالظلم الظلم الخاص الحاصل باتخاذ الأنداد والكل بملاحظة الارتباط بما قبله وإشارة أيضاً إلى أن المقام مقام الإضمار أي ولو يرونه لكنه وضع الظاهر موضع المضمر واختير الموصول للتسجيل على ظلمهم بالاتخاذ المذكور وللإشعار على علية الحكم ودخول لو على المضارع مع أن حقه دخوله على الماضي لتنزيله منزلة الماضي لصدوره عمن لا خلاف في إخباره فهذا مستقبل في التحقيق ماض بحسب التأويل وهذا ما قاله وأجري المستقبل الخ.

قوله: (إذ عاينوه يوم القيامة) فإذ بمعنى إذا والمفعول العذاب لم يذكره لظهوره وتعرض المفعول فيه تنبيهاً على أن المراد ليس عذاب الدنيا بل عذاب الآخرة بقرينة ما بعده خصوصاً قولهم ﴿لو أن لنا كرة﴾ فإنه لا يكون إلا في الآخرة.

قوله: (وأجري المستقبل مجرى الماضي لتحققه) ليس هذا بمختص بالأخير بل ناظر إلى الموضعين أي أورد صيغة المستقبل بعد لو وإذ المختصان بالماضي لتحققه فمقتضى لو وإذ متحقق هنا تأويلاً كما عرفت آنفاً ولو في مثل هذا بمعنى أن كما هو مذهب الكوفيين ولذا لم يقل المصنف ولو علم وقال ولو يعلم هؤلاء.

قوله: (كقوله تعالى ﴿ونادى أصحاب الجنة﴾) [الأعراف: ٤٤] حيث عبر عن المستقبل بصيغة الماضي لتحققه ففيه استعارة تبعية باعتبار الزمان وفي هذا القول أجري الماضي مجرى المستقبل وما نحن فيه بالعكس والتشبيه في مجرد تنزيل المستقبل[١] منزلة

قوله: ولو يعلم هؤلاء الذين ظلموا باتخاذ الأنداد وفي الكشاف الذين ظلموا إشارة إلى متخذي الأنداد أي ولو يعلم هؤلاء الذين ارتكبوا الظلم العظيم بشركهم أن القدرة كلها لله على كل شيء من العقاب والثواب دون أندادهم ويعلمون شدة عقابه للظالمين إذا عاينوا العذاب يوم القيامة لكان منهم ما لا يدخل تحت الوصف من الندم والحسرة ووقوع العلم بظلمهم وضلالهم فحذف الجواب كما في قوله: ﴿ولو ترى إذ وقفوا﴾ [الأنعام: ٢٧] وقولهم رأيت فلاناً والسياط تأخذه قيل استفيد العظم في ظلمهم من وضع المظهر موضع المضمر إشارة إلى أنهم اشركوا باتخاذ الأنداد والشرك ظلم عظيم.

قوله: إذ عاينوه فسر الرؤية هنا بمعنى الابصار وفي قوله: ﴿ولو ترى﴾ [الأنعام: ٢٧] بمعنى العلم حيث قال ولو يعلم هؤلاء إعطاء لكل مقام حقه وأجري المستقبل مجرى الماضي حيث استعمل لفظ إذ الموضوع للمضي في الوقت المترقب فلفظ إذ هنا كلفظ نادى في ﴿ونادى أصحاب الجنة﴾ [الأعراف: ٤٤].

---

(١) أي تنزيل ما يقع في المستقبل منزلة الواقع في الماضي لتحققه كتحقق الماضي وذلك بطريقتين أحدهما =

الماضي سواء عبر ذلك المستقبل بصيغة الماضي أو ذكر ذلك المستقبل بصيغة المستقبل في موضع يقتضي ذلك الموضع الماضي فلا تغفل.

قوله: (ساد مسد مفعولي يرى وجواب لو محذوف أي لو يعلمون ﴿إن القوة لله جميعاً﴾) وجواب لو محذوف بقرينة عقلية دالة على أن مثل هذه الرؤية تستلزم الندامة والداعي إلى الحذف للدلالة على التهويل والإيذان بأن بيانه مما لا يستطيعه السمع ويتحير العقل فما ظنكم بوقوعه في نفسه.

قوله: (إذا عاينوا العذاب لندموا أشد الندم) حين لا ينفع في دفع الحزن والغم.

قوله: (وقيل هو متعلق الجواب والمفعولان محذوفان) هو أي قوله تعالى ﴿إن القوة لله جميعاً﴾ [البقرة: ١٦٥] متعلق الجواب أي مفعوله وساد مسد مفعوليه مرضه لاحتياجه إلى حذف الجواب والمفعولين مع عدم الداعي إليه.

قوله: (والتقدير ولو يرى الذين ظلموا أندادهم لا تنفع لعلموا أن القوة لله كلها لا ينفع ولا يضر غيره) والتقدير الخ أشار به إلى مفعولي يرى في ولو يرى الذين أندادهم لا تنفع قدر المفعول الثاني مضارعاً ليفيد استمرار النفي قوله ولا يضر غيره يقتضي أن يذكر لا تضر بعد لا تنفع فيما قبله إذ عدم النفع لا يستلزم عدم الضر وفيه إشارة إلى أن المراد بأن القوة لله جميعاً أنه لا ينفع ولا يضر غيره تعالى كناية.

قوله: (وقرأ ابن عامر ونافع ويعقوب ولو ترى على أنه خطاب للنبي ﷺ أي ولو ترى ذلك لرأيت أمراً عظيماً وابن عامر إذ يرون على البناء للمفعول ويعقوب إن بالكسر) ولو ترى ذلك الخ الظاهر أنه حمل لو هنا على معناه يعتبر التحقق بالنسبة إلى أصل الفعل وهو

قوله: ساد مسد مفعولي يرى في قوله: ﴿ولو يرى﴾ [البقرة: ١٦٥] فإن تقديره ولو يعلمون القوة كائنة لله لكن صدر المفعولان بحرف التحقيق دلالة على أنهم لو يعلمون ذلك حقيقة وقت معاينتهم العذاب لندموا وتحسروا قوله لندموا أشد الندم معنى الشدة في الندم مستفاد من حذف جواب لو دلالة على أن حالهم في الندم والحسرة حينئذٍ مما لا يدرك بالوصف والبيان قوله لكن موضع تقدير هذا الجواب بعد قوله تعالى: ﴿كما تبرؤوا منا﴾ وما بينهما متعلق بالشرط.

قوله: على أنه خطاب للنبي ﷺ قيل فح يكون الخطاب فيه كالخطاب في قوله عز وجل: ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء﴾ [الطلاق: ١] وإن كان لكل مخاطب كان كقوله ﷺ: «بشر المشائين إلى المساجد».

قوله: إذ يرون على البناء للمفعول فحينئذٍ يكون من الإراءة لا من الرؤية.

= التعبير عن ذلك المستقبل بصيغة الماضي كقوله تعالى: ﴿ونادى أصحاب الجنة﴾ [الأعراف: ٤٤] الآية وثانيهما التعبير عن ذلك الواقع في المستقبل بصيغة المضارع في موضع يقتضي ذلك الموضع التعبير بالماضي كقوله تعالى: ﴿ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب﴾ [البقرة: ١٦٥] الآية فإن لو وإذ مختصان بالماضي فالمضارع الذي يجيء بعدهما بمعنى الماضي مع أنه مستقبل في الواقع وفي نفس الأمر.

الرؤية والانتفاء بالنظر إلى الفاعل كأنه قيل قد انقضى هذا الأمر وإنك ما رأيته ولو رأيته لرأيت أمراً عجيباً كذا في المطول في حل قوله تعالى: ﴿ولو ترى إذ وقفوا على النار﴾ [الأنعام: ٢٧] الآية فمدخول لو قطعي الانتفاء بهذا التأويل فلا إشكال فيه وفي أمثاله بأن لو مدخوله قطعي الانتفاء وهنا مقطوع الثبوت فلو قال ولو رأيت ذلك بصيغة الماضي كقوله في الجواب لرأيت لكان أحسن وهذا التأويل يمكن جريانه في القراءة الأولى أي قد انقضى هذا الأمر ولكنهم أي الظالمين ما رأوه ولو رأوه لرأوهم أمراً عظيماً ويمكن أن يكون مراده حمل لو على معنى إن كما مر لكن قوله لرأيت ظاهر في التأويل المذكور والخطاب يحتمل أن يكون لكل مخاطب ممن يصح الرؤية منه واكتفى به لأن خطابه صلى الله تعالى عليه وسلم خطاب لأمته ثم قيل قوله أي ولو ترى إشارة إلى أن الرؤية حينئذ بصرية متعد إلى مفعول واحد وهو الذين ظلموا والظرف أي إذ يرون بدل منه ﴿وإذ تبرأ الذين اتبعوا﴾ مفعول من حيث المعنى وسبب لترتب الجزاء ﴿وإن القوة لله جميعاً﴾ في قوة التعليل للجواب[1] المقدر كما هو في قراءة الكسر على الاستئناف وساغ الفصل بين البدل والمبدل منه بالجواب ومتعلقه والجواب لرأيت أمراً عظيماً ومتعلقه أن القوة لله الخ والمراد بالبدل هو إذ تبرأ والمبدل منه إذ يرون والكلام في قراءة الخطاب وإنما ساغ الفصل لطول ذيل البدل.

قوله: (وكذا ﴿وأن الله شديد العذاب﴾ [البقرة: ١٦٥] على الاستئناف) قرىء بالكسر على الاستئناف على الابتداء غير متعلق بما قبله لفظاً وإن كان متعلقاً به معنى لأنه في معرض التعليل فالمراد بالاستئناف نحوي.

قوله: (أو إضمار القول) أي لقلت إن القوة لله الخ على أنه جواب وإن الله شديد العقاب عطف عليه في قراءة الفتح فيكون في معرض التعليل للجواب المحذوف وفي قراءة الكسر أيضاً فيكون مقولاً للقول المقدر وفائدة العطف المبالغة في تهويل الخطب وتفظيع الأمر فإن الجمع بين اختصاص القوة به تعالى وشدة عذابه يوجب من التهديد ما لا يوجب ذكر كل واحد وحده ولا يفيد هذا الجمع عدم ترك العقاب ولهذا قال في سورة حم المؤمن الطول الفضل بترك العقاب المستحق مع أنه مذكور بعد قوله شديد العقاب.

قوله تعالى: إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾

قوله: (بدل من إذ يرون أي إذ تبرأ المتبوعون من الاتباع) يفهم منه أنه لم يرض كون إذ يرون بدلاً من الذين ظلموا إذ البدل من البدل لا يجوز فما قاله النحرير التفتازاني وينبغي أن يكون إذ يرون بدلاً منه أي من الذين ظلموا على قراءة الخطاب ﴿وأن القوة لله﴾ بدلاً

(١) أي لرأيت أمراً عظيماً لأن القوة لله الخ.

من العذاب بدل اشتمال فغير مرضي لأنه جعل إذ تبرأ بدلاً من إذ يرون وجواز البدل عن البدل منظور فيه بل تعدد البدل لم يرد في شيء من الكتب وإن بدل الاشتمال يجب أن يكون المبدل منه متقاضياً للبدل دالاً عليه إجمالاً وأن يكون البدل مشتملاً على ضمير المبدل منه كما نقل عن الرضي وكلاهما مفقودان ويمكن الجواب بأن الضمير يقدر فيه عن الثاني وعن الأول بأن الدلالة على البدل في الاشتمال ليس بكلي بل أكثري ولهذا جوز الشيخان بدل الاشتمال في بعض المواضع ليس فيه ذلك ومن جملته جواز كون من غم بدلاً من الهاء بدل الاشتمال في قوله تعالى: ﴿كلما أرادوا أن يخرجوا منها من غم﴾ [الحج: ٢٢] الآية ولا ريب في عدم تحقق ذلك الشرط فيه وله نظائر كثيرة أي إذ تبرأ المتبعون من الاتباع بقولهم تبرأنا إليك ما كانوا يعبدون وتبرأ التابعين الندامة على عبادتهم.

قوله: (وقرىء بالعكس أي تبرأ الاتباع من الرؤساء) بناء على ما قيل من أن الأنداد الرؤساء وهو ضعيف عند المص وقد بينا فيما مر أن التبرؤ من الأصنام واقع وأن الله ينطق الأصنام فتشافههم بقولها ﴿ما كنتم إيانا تعبدون﴾ فالأول من الأصنام بدل من الرؤساء.

قوله: (أي راءين له والواو للحال وقد مضمرة وقيل عطف على تبرأ) والواو للحال أي لربط الحال وقد مضمرة لأن قد لا بد في الماضي المثبت ظاهرة أو مقدرة على المذهب المختار قيل وهو حال من الاتباع والمتبوعين وبناء على القول المرجوح من المتبوعين الرؤساء المستكبرين والظاهر أنه حال من الاتباع الشاملة للرؤساء أيضاً كما مر توضيحه ورجح الحالية لأن اللائق بالاستفظاع تبرؤهم في حال رؤية العذاب لا هو نفسه وأيضاً الجامع غير ظاهر وأيضاً في العطف شائبة تكرار إذ يكون بدلاً من إذ يرون العذاب فيلزم نوع تكرار(١) وأما في الحالية وإن لزم التكرار لكن بطريق التبعية.

قوله: (يحتمل العطف على تبرأ) فيكون بدلاً من إذ يرون وصيغة المستقبل لما كانت تجري مجرى الماضي لتحققه كان البدل والمبدل منه متحدين في الماضوية تأويلاً والمبدل منه والبدل كلاهما مقصودان بالنسبة وليس المبدل منه في حكم السقوط هنا.

قوله: (أو رأوا أو الحال والأول أظهر) أي العطف على تبرأ أو رأوا أظهر من الحالية

قوله: وقد مضمرة لأن الماضي المثبت إذا وقع حالاً فلا بد من قد ظاهرة أو مضمرة فهو حال من الاتباع والمتبوعين جميعاً كما في لقيته راكبين أي إذ تبرأ المتبوعون من التابعين راءين العذاب على أن يعود ضمير راءين إلى المجموع.

قوله: والأول أظهر لأن تقطع الأسباب يناسب تبرؤ بعضهم من بعض فإنهم كانوا يظنون متبوعيهم وصلاً وأسباباً للنجاة ويرجون أنهم ينقذونهم عن العذاب فحين عاينوا العذاب علموا أن

---

(١) قيل مرضه لأنه يؤدي إلى إبدال إذ رأوا العذاب من إذ يرون وليس فيه كثير فائدة لأن فاعل الفعلين وإن كانا متغايرين إلا أن تهويل الوقت إنما هو باعتبار ما وقع فيه وهو رؤية العذاب فيكون تكراراً فلا يكون كثير فائدة بخلاف الحالية.

عكس ما مر إما لفظاً فلأن الأصل في الواو العطف وإما معنى فلاستقلاله في الاستفظاء وأيضاً يحتاج إلى تقدير قد في الحال والسلامة عنه حسبما أمكن حسن والحال إما من فاعل تبرأ أو رأوا فتكون متداخلة وعلى الأول مترادفة هذا إن قيل إن رأوا العذاب حال كما هو المختار وأما إن قيل إنه عطف على تبرأ فلا يكون الحال كذلك والباء في تقطعت بهم للسببية لكن بتقدير مضاف أي بشركهم واتخاذهم أنداداً أي بسبب شركهم الذي كانوا يرجون به النجاة أو للملابسة فيكون حالاً عن الأسباب أي تقطعت ملتبسة بهم أو للتعدية أي قطعتهم الأسباب وفيه مبالغة وإنما عدي بالباء دون التضعيف لأنها تفيد الاستصحاب دونه.

قوله: (والأسباب الوصل التي كانت بينهم من الاتباع والاتفاق على الدين والأغراض الداعية إلى ذلك) الوصل التي بضم الواو وفتح الصاد جمع وصلة بسكون الصاد ومعنى التقطع الزوال وزوالها يوجب العداوة والبغضاء ولذا لم يتعرض لذكر عداوتهم وأن يلعن بعضهم بعضاً كما ذكر ذلك في موضع آخر.

قوله: (وأصل السبب الحبل الذي يرتقي به الشجر وقرىء وتقطعت على البناء للمفعول) الحبل لكن لا مطلقاً بل الذي يرتقي به الشجر قال المص في تفسير قوله تعالى: ﴿فليمدد بسبب إلى السماء﴾ [الحج: ١٥] حتى يمد حبلاً إلى سماء بيته أي سقفه أو فليمد بحبل إلى سماء الدنيا فعلم أن الحبل الذي هو أصل السبب لا يختص بالحبل الذي يترقى به إلى الشجر فكلامه محمول على التمثيل والمعنى الحبل الذي يرتقي به إلى الشيء كالشجر ونحوه.

قوله تعالى: وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا۟ مِنَّا ۗ كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ ۖ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿١٦٧﴾

قوله: (لو للتمني ولذلك أجيب بالفاء أي ليت لنا كرة إلى الدنيا فنتبرأ منهم) لو

ما اعتقدوه أسباباً للخلاص عن العذاب ليس بأسباب تبرء أي تبرء الاتباع من الرؤساء أو الرؤساء من الاتباع على اختلاف القراءتين وإذا حمل على العطف على رأوا يكون من باب الأحوال المترادفة وأما إذا حمل على الحال لا على العطف يكون ذو الحال ضمير الفاعل في رأوا أي ورأوا العذاب وقد تقطعت بهم الأسباب فيكون من الأحوال المتداخلة فقوله والحال بالنصب عطف على العطف في قوله يحتمل العطف وقوله أو رأوا عطف على تبرأ.

قوله: والأسباب الوصل وفي الكشاف والأسباب الوصل التي كانت بينهم من الاتفاق على دين واحد ومن الأنساب والمحاب والاتباع والاستتباع كقوله لقد تقطع بينكم إلى هنا كلام الكشاف والتمثيل بتقطع بينكم إنما هو على تقدير القراءة على الرفع ومن قرأ بينكم بالنصب جعله ظرفاً وتقطع مسند إلى مصدره أي لقد وقع التقطع بينكم وأما الباء في بهم قيل فللسببية أي تقطعت بسبب كفرهم الأسباب التي كانوا يرجون بها النجاة وقيل للحال أي تقطعت موصولة بهم الأسباب وقيل بمعنى عن كقوله فاسأل به خبيراً أي فاسأل عنه خبيراً وقيل للتعدية أي قطعتهم الأسباب كما تقول فرقت بهم الطريق.

للتمني حمله على التمني لكونه مجاباً بالفاء وإلا فأصل معناه هنا صحيح إذ امتناع التبرء لامتناع الكرة لكن جوابه لم يأت بالفاء[1] الكرة الرجوع إلى الحالة الأولى والمراد الرجوع إلى الدنيا والنون عبارة عن الاتباع والمتبوعين وإنما قيد إلى الدنيا لأن التبرؤ في الآخرة واقع وإنما تمنوا ذلك لأن التبرؤ في يوم القيامة لا يضرهم لأنهم في دهشة عظيمة والتعارف والإلفة بينهم منقطعة فمرادهم بالتبرء الإذلال والتحقير وهذا مؤيد لقراءة ﴿إذ تبرأ الذين اتبعوا﴾ بصيغة المجهول ﴿من الذين اتبعوا﴾ بصيغة المعلوم وأما قراءة العكس فالمعنى لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم في الدنيا تبرءاً مثل تبرؤنا في الآخرة قولهم كما تبرؤوا منا معناه كما تبرأ المتبوعون حين تبرأنا منهم فوضع كما تبرؤوا منا موضع كما تبرأنا في الآخرة إشعاراً بسرعة تبرئهم منهم حين تبرأ المتبوعون منهم حتى كان تبرؤهم من المتبوعين تبرإ المتبوعون منهم وفي حل قوله تعالى: ﴿لو يعجل الله للناس الشر استعجالهم﴾ [يونس: ١١] الآية تفصيل يؤيد ما قلنا هنا فتأمل وكن على بصيرة فإن البعض استصعب حله على قراءة مجاهد.

قوله: (مثل ذلك الإراء الفظيع) أشار بذلك إلى أن كذلك في موقع المفعول المطلق ليريهم الله والمشار إليه المفهوم مما سبق من قوله ﴿إذ يرون العذاب﴾ فإن رؤيتهم العذاب إنما هي بإراء الله تعالى إياهم وفيه تكثير فائدة حيث أفاد النظم الكريم الإراءتين إراءة العذاب الفظيع وإراءة أعمالهم حسرات فكذلك مفعول مطلق تشبيهي والمعنى يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم إراءة مثل إراءة العذاب الفظيع فقدم على عامله للاهتمام بشأنه والقصر محتمل واختار بعضهم أنه إشارة إلى المصدر الفعل الذي بعده وقد عرفت أن فيما اختاره المص كثير فائدة والإراء مصدر أراه يريه لكن المعروف إراءة بالتاء لأنها عوض عن العين المحذوفة حذفت عند الإضافة نحو وأقام الصلاة والحذف بلا إضافة حكي عن سيبويه واختاره المص كأنه راعى كون لفظ ذلك مذكراً فجعل المشار إليه مذكراً.

قوله: (ندمات وهي ثالث مفاعيل يرى إن كان من رؤية القلب والإفحال) ندمات

قوله: مثل ذلك الاراء المشهور الإراءة لكن العرب ربما يحذف التاء كما في قوله تعالى: ﴿وإقام الصلاة﴾ [الأنبياء: ٧٣، النور: ٣٧] وإنما فسر بالإراء وعدل عن المشهور ليناسب تذكر ذلك المشار به إلى الإراء الآتي ذكره في ﴿يريهم الله أعمالهم﴾ ذكر سيبويه أن العرب تحذف التاء من الأداة ولذلك وقع الإشارة بذلك إلى مذكر.

قوله: والافحال أي وإن لم يكن يريهم من رؤية القلب بل من رؤية البصر أي إن لم يكن بمعنى العلم بل بمعنى الابصار لم يتجاوز تعديته المفعولين إلى ثالث فحينئذٍ يكون حسرات حالاً أما من المفعول الأول فالمعنى متحسرين عليهم أي على أنفسهم على ما فوتوه أو من المفعول الثاني والمعنى حال كون أعمالهم حسرات عليهم والثاني أنسب للتكلف في تصحيح معنى عليهم

---

(١) قال المحقق التفتازاني هذا بيان للمعنى وأما بحسب اللفظ فإن لنا كرة في موضع رفع أي لو ثبت فيكون الفعل المحذوف فنتبرأ مع أن المضمرة عطف عليه.

التنوين للتعظيم فإن الحسرة أشد الندامة فالحسرة أخص[(١)] وهي أي حسرات ثالث مفاعيل يرى إن كان يرى مشتقاً من رؤية القلب أي بمعنى العلم[(٢)] لكن ليس بين الأعمال والحسرات حمل مواطأة إلا أن يقال إنه أريد المبالغة وعليهم متعلق بحسرات بتقدير مضاف أي على خبثهم وكراهتهم سواء كان لأجل التفريط أو الإفراط وجملة يريهم الله تذييل مؤكد لما قبله من الوعيد الأكيد والتهديد الشديد.

قوله: (أصله وما يخرجون) أي مقتضى الظاهر بلا نظر إلى مقتضى الحال وهذا معنى الأصل في مثل هذا وما يخرجون وإنما كان هذا أصلاً لأن المقصود نفي أصل النفي دون الحصر ومثل هذا يفيد القصر كقوله تعالى: ﴿وما أنت علينا بعزيز﴾ [هود: ٩١] فإن القصر إنما يحسن في مقام تردد في أن الخارج من النار أهم أو غيرهم على الشركة أو الانفراد فسيق الكلام على الحصر بأن عدم الخروج مقصور عليهم قلباً أو افراداً أو تعييناً وهنا هذا ليس بمقصود بل المقصود نفي أصل الفعل وهذا مراد المص كما بينوه ولا يخفى ما فيه إذ ما ذكر من التردد في الحكم الخ إنما هو في القصر الإضافي والقصر هنا حقيقي لا يرام فيه حال المخاطب نعم لم يتيسر للزمخشري الذهاب إلى القصر بناء على أن مذهبه هو مذهب الاعتزال أن أصحاب الكبائر لا يخرجون من النار بل يعذبون أبداً لكن عذابهم دون عذاب الكفار والمص طاب الله ثراه قد تبع فيه الزمخشري كما هو الظاهر لكن مذهبه مذهب أهل السنة ينادي على مراده بأن الظاهر في مثل هذا المقام نفي أصل الفعل دون قصد اختصاص المسند إليه بالنفي وثبوت أصل الفعل لغيره وعدم قصد الحصر لا يقتضي عدم الحصر فالحصر صحيح لكنه ليس بمراد فلا ينافي مذهبه[(٣)].

قوله: (فعدل عنه إلى هذه العبارة للمبالغة في الخلود والإقناط من الخلاص والرجوع

على الأول وحسرات جمع حسرة وهي مصدر حسر يحسر بكسر العين في الماضي وفتحها في الغابر والحسرة أشد التلهف على ما فات وقد يقع المصدر حالاً كقولهم اتيته مشياً ولقيته فجأة.

قوله: للمبالغة في الخلود معنى المبالغة مستفاد من اسمية الجملة ومن تقوي الحكم المفاد بتكرار الإسناد من زيادة الباء المفيدة للتأكيد فتقديم هم للتقوى لا للاختصاص قال صاحب التقريب هم ليس للفصل فلا يدل على الاختصاص بل على قوة أمرهم فيما أسند فيدل على أنهم لا يخرجون البتة لا على أن غيرهم يخرجون منها.

---

(١) وقيل مترادفان.

(٢) وأما الإشكال بأن رؤية الأعمال تكون بالبصر على ما نطق به الخبر عن خير البشر وبه فسر ابن عباس رضي الله تعالى عنهما حيث قال أراد به الأعمال التي عملوها من الحسنات بزعمهم يرونها حسرات عليهم حيث احبطوها فهو ليس بظاهر إذ الأعمال من الاعراض الغير المحسوسة في الآخرة وإنما المحسوسة كتابها أو الهيئة الحاكية عنها كما صرحوا في وزن الأعمال فجعلها مرتبة للمبالغة ولهذا رجح المص الأول وأخر الرؤية بمعنى الابصار.

(٣) لكن التجنب عن مواضع التهم من المهم الأهم.

إلى الدنيا) للمبالغة في الخلود أي والأصل ذلك الكلام لكن يقتضي الحال ما ذكر في النظم الجليل لإفادة المبالغة في الخلود إذ الجملة الاسمية تفيد الدوام والثبات بلا انقطاع في وقت من الأوقات مع أن تقديم المسند إليه على الخبر المشتق يفيد تقوي الحكم وإن سلم عدم إفادته الحصر قوله والرجوع إلى الدنيا إشارة إلى ارتباطه بما قبله فعلم من هذا البيان أن النفي ليس لنفي الدوام بل لدوام النفي فما قاله الفاضل السعدي في سورة الحج في قوله تعالى: ﴿يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها﴾ [المائدة: ٣٧] الآية فإن قوله ﴿وما هم بخارجين﴾ نفي لاستمرارهم على الخروج ضعيف مخالف لبيان المص هنا قال ابن الكمال هنا الجملة الاسمية تفيد الدوام بحسب العرف كما مر في قوله تعالى: ﴿وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨] انتهى ولك أن تقول مقام الوعيد لاسيما للكافر العنيد يأبى عن حمل مثل هذا الكلام على نفي استمرار الدوام بل مقتضاه الحمل على الاستمرار في النفي.

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٦٨﴾﴾

قوله: (نزلت في قوم حرموا على أنفسهم رفيع الأطعمة والملابس) نكر قوماً ولم يعينها للإشارة إلى الأقوال المختلفة فمنهم من ذهب إلى أنها نزلت في المشركين الذين حرموا على أنفسهم البحيرة والسائبة والوصيلة والحام وقيل في عبد الله بن سلام واضرابه حيث حرموا على أنفسهم لحم الإبل لما كان حراماً في دين اليهود وغير ذلك فلا إشكال بأن هذه الآية نازلة في المشركين الذين حرموا البحيرة وغيرها كما ذكره أبو جرير وغيره وأما النازلة في حق المؤمنين الذين حرموا على أنفسهم الأطعمة الشهية والملابس الرفيعة ففي المائدة قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم﴾ [المائدة: ٨٧] الآية قال المص في تفسير قوله تعالى: ﴿ما جعل الله من بحيرة﴾ [المائدة: ١٠٣] الآية رد وإنكار لما ابتدعه أهل الجاهلية فلا يكون سبب نزول هذه الآية تحريم البحيرة ونحوها لأنه قبل نزول هذه الآية إلا أن يتكلف ويقال إنه كون ذلك التحريم في زمان الجاهلية لا ينافي سببية نزول هذه الآية وقيل وهذا السؤال وارد على المص غير مندفع.

قوله: (وحلالاً مفعول كلوا أو صفة مصدر محذوف) مفعول كلوا قدمه لأنه لا يحتاج إلى الحذف لأن كون الحل وصفاً للمأكول أولى من كونه وصفاً للآكل لأنه سبب لحل الأكل وإن كان في عرف الفقهاء الحل والحرمة وصفين لأفعال المكلفين.

قوله: أو صفة مصدر محذوف تقديره أكلاً حلالاً فانتصابه على أنه مفعول مطلق أكلوا تجوزا لأن المفعول في الحقيقة موصوفه حذف الموصوف وأقيم صفته مقامه وأعرب بإعرابه قوله أو حال مما في الأرض أي كلوا بعض ما في الأرض حال كونه حلالاً.

قوله: (أو حال مما في الأرض) قدم عليه بتنكيره أخره لأن هذا نوع تكلف مع احتمال أمر بدون تكلف.

قوله: (ومن للتبعيض إذ لا يؤكل كل ما في الأرض) ومن للتبعيض أي على الأخيرين بخلاف التقدير الأول فإنه يجوز أن تكون ابتدائية أي كلوا حلالاً ناشئاً من الأرض ويحتمل أن تكون تبعيضية وهو الظاهر من قوله إذ لا يؤكل كل ما في الأرض لكن الابتدائية لا تقتضي أكل كل ما في الأرض كيف لا وقد صرح بعض الثقات من النحاة أن معنى الابتداء أصل وسائر المعاني راجع إليه نحو شربت من الماء ابتداء شربي من الماء نقل عن الرضي أنه قال ومبناه على أن من التبعيضية في الأصل ابتدائية إلا أن يكون هناك شيء ظاهر أو مقدر هو بعض المجرور بمن كقولك أخذت من الدراهم شيئاً أو أخذت من الدراهم أي شيئاً فح يعرف كونها تبعيضية ولا يخفى عليك أن الحلال هنا بعض من المجرور بمن فيصح التبعيض في الوجوه الثلاثة لكن النحرير التفتازاني ذهب إلى أنه على تقدير كون حلالاً مفعولاً به يتعين كون من للابتداء لأن من التبعيضية في موقع المفعول به ولا يخفى أنه مخالف لما في الرضي من أن قولك أخذت من الدرهم من فيه تبعيضية مع ذكر المفعول به ونظيره كثير ثم قال الرضي فإن كان المفعول بعده وهو معرفة فهو متعلق بالفعل نحو أخذت من الدراهم هذا الدرهم وإن كان قبله وهو نكرة نحو أخذت شيئاً من الدراهم جاز أن يكون ظرفاً لغواً متعلقاً بالفعل وأن يكون ظرفاً مستقراً صفة له وإن قدم على النكرة كقولك أخذت من الدراهم شيئاً جاز أن يكون حالاً مقدماً انتهى وما نحن فيه من هذا القبيل ولهذا قدم احتمال المفعولية وجواز احتمال الحالية وفي كلام الرضي إشارة إلى رجحان المفعولية وتخصيص الأرض مع أن السماء مشتركة قال تعالى: ﴿قل من يرزقكم من السماء والأرض﴾ [يونس: ٣١] وقال تعالى: ﴿وفي السماء رزقكم وما توعدون﴾ [الذاريات: ٢٢] لظهور الأرض بالنسبة إلينا.

قوله: (طيباً يستطيبه الشرع) طيباً صفة حلال مادحة لا احترازية في الاحتمال الأول أو مقيدة في الاحتمال الثاني لكن يقتضي عدم تناول الأمر بالحلال الذي لا تستطيبه الشهوة المستقيمة ولا يخفى بعده إلا أن يقال إن الأمر للإباحة والظاهر أنه يراد به المعنى العام للوجوب والإباحة قوله ﴿ولا تتبعوا خطوات الشيطان﴾ [البقرة: ١٦٨] لا يلائم الأول إن كان حلالاً مفعولاً به لكلوا أو حالاً مما في الأرض فوصفه بالطيب هي ظاهر وإن كان صفة لمصدر محذوف فوصفه به للمبالغة كأن الطيبة سرت إلى الأكل من كمال طيبة المأكول ولك أن تقول إنه على ظاهره إذ الفعل كما يوصف بالحل والحرمة يوصف أيضاً بالطيب والخبث لكن في الثاني لا بد من ارتكاب المجاز.

قوله: (أو الشهوة المستقيمة إذ الحلال دل على الأول) أو الشهوة المستقيمة ظاهره

قوله: إذ الحلال دل على الأول أي دل الحلال على ما يستطيبه الشرع وهو تعليل لتفسير

أنه مقابل لما يستطيبه الشرع أي ما تستطيبه الشهوة المستقيمة وإن لم يستطيبه الشرع ولا يخفى ما فيه والقول بأن المراد بالحلال ما نص الشارع على حله وبهذا ما لم يرد فيه نص ولكنه مما يستلذ ويشتهيه الطبع المستقيم ولم يكن في الشرع ما يدل على حرمته كإسكار وضرر لا يخلو عن كدر لأن الحاكم في الأحكام الشرعية هو الشارع لا سيما عند الأشعري ومنهم المص فإن عندهم لا يعرف بالعقل حسن الأشياء وقبحها فضلاً عن الحكم بهما وعندنا هما يعرفان عقلاً في الأمور لكن لا يحكم بهما وهذا ظاهره ملائم لما ذهب إليه المعتزلة من أنهما يعرفان عقلاً ويحكم بهما وقيل في دفعه ويمكن دفعه بأن الحلال كان مثبتاً في الشرع وحرمة الأكل بلا شهوة صادقة مما يعرف بهذه الآية ولا يخفى ما فيه والأولى كون أو بمعنى الواو فح يكون المعنى كلوا مما في الأرض حلالاً مع كونه طيباً تستطيبه الشهوة المستقيمة تحريضاً للأنفع فإن الحلال إذا كان مما تستحسنه الشهوة الصادقة يكون نفعه أوفر ثم إن استطابة الشهوة قد تكون من خلو المعدة عن الأطعمة فح يكون ترغيباً للأكل حين الجوع وتحذيراً عنه وقت الشبع وقد يكون من تحقق كمال اللذة في الأطعمة النفيسة فح يكون حثاً على تناول الأطعمة النفيسة ولو في بعض الأحيان إذ اعتياد ذلك يورث الغفلة في الجنان فيكون رداً بليغاً لمن حرم على نفسة الأطعمة النفيسة الشهية ولعل الجمع بين الحلال والطيب للإشارة إلى هذا وإيراد المص لفظة أو للتنبيه على أن كل صفة على حيالها مستقل في إباحة الأكل وإن لم يمكن الانفكاك بينهما في الشرع والشهوة توقان النفس إلى الأمور المستلذة واستقامتها كما أشرنا إليه بخلو المعدة عن الطعام والمزاج عن السقم والآلام فإن السقيم وممتلىء المعدة لا اعتداد بهما فإن الأول قد ينكر طعم السكر والماء العذب من سقم والثاني قد يستكره بهما لامتلاء المعدة ومن اعتاد استعمال الكريهة البشيعة فقد خرج شهوته عن الاستقامة فلا يعبأ باستطابته واستكراهه.

قوله: (لا تقتدوا به في اتباع الهوى) إشارة إلى أن اتباع الخطوات كناية عن الاتباع

الطيب بما تستطيبه الشهوة المستقيمة من حيث إنه لو لم يفسر به بل فسر بما يستطيبه الشرع لزم التكرار لأن الحلال لا يكون إلا طيباً ولمن فسره بالأول حمله على التأكيد كقوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه﴾ [الأنعام: ٣٨] ﴿ولا تنابزوا بالألقاب﴾ [الحجرات: ١١] وكقول العرب رأيته بعيني وسمعته بأذني.

قوله: لا تقتدوا به في اتباع الهوى يعني أصل المقصود النهي عن اقتداء الشيطان في فعل المحظورات والمحرمات التي منعها الشرع من أن تفعل لكن ترك أصل الاسلوب الدال على ذلك وعدل عنه إلى أسلوب آخر للتمثيل وتصوير المعقول بصورة المحسوس فإن معنى ولا تتبعوا خطوات الشيطان من حيث الظاهر ولا تمشوا أثر إقدام الشيطان ولا تذهبوا عقيبه وليس المقصود هذا المعنى الظاهر بل المراد ما ذكره وهو النهي عن اقتدائه في اتباع الهوى فإنه مثل أن يقال للمتردد في أمر بين أن يفعل وأن لا يفعل أني أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى والمراد أني أراك متردداً في أمرك والغرض من العدول عنه تصوير المعقول في صورة المحسوس للتقرير والتثبيت.

المذكور أو استعارة عنه كما يقال هو على أثر قدمه ويمكن أن يكون استعارة تمثيلية شاع في المعنى المجازي حتى صارت حقيقة عرفية فيه.

قوله: (فتحرموا الحلال وتحللوا الحرام) فيه دليل على ما قلنا من أن الطيب لا ينفك عن الحلال وبالعكس في اصطلاح الشرع حيث لم يذكر الطيب هنا وتحللوا الحرام ذكره استطراداً بناء على ما ذكره المص في سبب النزول لكن ذكر ذلك يقتضي كون الخطاب للكفار إذ تحليل الحرام كفر وأما تحريم الحلال فليس كذلك بل هو يمين كما فصل به الفقهاء قال تعالى: ﴿يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك﴾ [التحريم: ١] الآية وكلام المص في بيان سبب النزول شامل للمؤمنين بل خاص بهم كما فهمه البعض واعترض عليه كما مرّ توضيحه فالأولى ترك قوله وتحللوا الحرام.

قوله: (وقرأ نافع وأبو عمرو وحمزة والبزي وأبو بكر حيث وقع بتسكين الطاء وهما لغتان في جمع خطوة وهي ما بين قدمي الخاطىء) خطوة بضم الخاء وسكون الطاء.

قوله: (وقرىء بضمتين وهمزة جعلت ضمة الطاء) قيل يعني أنه قرىء بضم الخاء والطاء وسكون الطاء وبفتح الخاء وسكون الطاء وبفتح الخاء والطاء وبضمهما والهمزة ووجهها أن فعلة الساكن العين السالمة إذا كان اسماً جاز في جمعه بالألف والتاء ثلاثة أوجه السكون وهو الأصل والاتباع وفتح العين تخفيفاً وأما قراءة الهمزة ففيها وجهان قيل إنها أصلية من الخطأ بمعنى خطيئة وقيل إن الواو قلبت همزة لأن الواو المضمومة تقلب لها نحو أجوه أصله وجوه وهذه لما جاورت الضمة جعلت كأنها عليها.

قوله: (كأنها عليها) فقلبت الواو همزة وإن لم تكن مضمومة لمجاورتها الضمة قال الزجاج هذا جائز في العربية ولميته ما ذكر آنفاً.

قوله: (وبفتحتين على أنها جمع خطوة وهي المرة من الخطو) خطوة بفتح الحاء وسكون الطاء مصدر للمرة ولذا قال وهي المرة من الخطو وبالضم بمعنى المفعول كالقبضة بمعنى المقبوض والقبضة بالفتح والنهي عن الاتباع ما بين قدمي الخاطىء وعن الاتباع نفس خطوة الخاطىء مآله واحد لكونه استعارة وصيغة الجمع للإشارة إلى النوع من الاعتقاد والأقوال والأعمال ولذا قال المصنف في اتباع الهوى مطلقاً فلا مفهوم بأن النهي عن الجمع لا يستلزم النهي عن كل فرد[1] فرد على أن النهي عن كل فرد فرد مفهوم منه بدلالة النص فإن علة النهي العداوة ولا ريب في إفادة النهي عن المعصية.

قوله: فتحرموا الحلال وتحللوا الحلال بيان لاتصال هذه الآية بما قبلها قوله جعلت ضمة الطاء كأنها علتها أي علة القراءة بالهمزة أو علة الهمزة وجه كون ضمة الطاء علتها أنه لو لم تقلب الواو همزة لتكرر الثقل ضمة الطاء والواو والدليل عليه أنه لم يقرأ بالهمزة عند فتح الطاء.

---

(١) كمفهوم قولنا لا رجال في الدار يفهم منه أن في الدار رجل أو رجلان.

قوله: (ظاهر العداوة عند ذوي البصيرة وإن كان يظهر الموالاة لمن يغويه ولذلك سماه ولياً في قوله ﴿أولياؤهم الطاغوت﴾) ظاهر العداوة إشارة إلى أن مبين اسم فاعل من أبان بمعنى ظهر لا بمعنى أظهر وإن استعمل فيه كما نبه عليه المص في أواخر سورة هود لكنه لم يناسب معنى المتعدي هنا فلذا اكتفى بالمعنى اللازم وإنما قيد بذوي البصيرة لأنها خفية لذى أهل الغواية وعن هذا قال وإن كان يظهر الموالاة الخ لكن إظهار الموالاة من الشيطان لأوليائهم غير ظاهر[1].

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوٓءِ وَالْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (١٦٩)

قوله: (بيان لعداوته ووجوب التحرز عن متابعته) ولذا اختير الفصل وأكد بأداة القصر

قوله: ظاهر العداوة عند ذوي بصيرة معنى ظهور العداوة مستفاد من وصف عدو بمبين على أن يجعل همزة أبان للصيرورة لم يحمله على معنى التعدية حيث لم يقل مظهر العداوة كما هو أكثر في بابه بناء على أن الشيطان عدو محيل والمحيل لا يظهر عداوته عند قصد الاضلال والازلاق عن طريق الحق بل يرى نفسه في صورة الصديق الناصح لمن يريد اضلاله وإغواءه كقوله ﴿هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى﴾ [طه: ١٢٠] وقال ﴿ما نهاكما ربكما عن تلكما الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين﴾ [الأعراف: ٢٠ ـ ٢٢] فدلاهما بغرور وإنما قيد ظهور عداوته بقوله عند ذوي بصيرة لأن عداوة الشيطان عند متبعي الهوى الذين لا بصارة لهم ليست بظاهرة بل هو عندهم كولي حميم حيث يدلهم على مشتهيات نفوسهم ولذائذ مراداتها المستحسنة لهم وذلك معنى قوله وإن كان يظهر الموالاة لمن يغويه.

قوله: بيان لعداوته ووجوب التحرز عن متابعته يعني هذه الجملة استئناف وارد لبيان ما ذكر من النهي عن اتباع الشيطان وأنه عدو لبني آدم كأنه لما قيل ﴿ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين﴾ [البقرة: ١٦٨] سأل سائل ما يفعل الشيطان في عداوته فأجيب بقوله: ﴿إنما يأمركم﴾ [البقرة: ١٦٩] قوله واستعير الأمر لتزيينه وبعثه لهم على الشر تسفيهاً لرأيهم وتحقيراً لشأنهم شبه بعثه على الشر بأمر الآمر في أن كلا منهما سبب لوقوع الشر فطوى المشبه فيكون استعارة تبعية وإذا بعث الشيطان على الشر واطاعة إنسان فهو بمنزلة المأمور المنقاد ولذا قالوا إن في هذه الاستعارة كناية رمزية عن مأموريته وانقياده له أما وجه أخذ معنى التسفيه والتحقير من استعارة الأمر للتزيين فإن في هذه الاستعارة إيماء ورمزاً إلى أنهم منه بمنزلة المأمورين بالطاعة له وبقبول وساوسه والمنقادين المسخرين لإغوائه وبعثه على الشرور ومن ذلك قوله: ﴿ولآمرنهم فليبتكن آذان الأنعام ولآمرنهم فليغيرن خلق الله﴾ [النساء: ١١٩] وقال الله تعالى: ﴿إن النفس لأمارة بالسوء﴾ [يوسف: ٥٣] حين كان الإنسان يطيع النفس فيعطيها حقها فقوله واستعير الأمر لتزيينه جواب لما عسى يسأل ويقال الآمر مستعل على المأمور ومتسلط فوقه فكيف يستقيم هذا مع قوله عز وجل: ﴿ليس لك عليهم سلطان﴾ [الحجر: ٤٢] وقوله ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان﴾ [الحجر: ٤٢] وخلاصة الجواب أن الكلام فيه استعارة وفي الاستعارة مزيد نعي على سوء صنيعهم وتسفيه رأيهم وتحقير شأنهم وذلك بأخذ الزبدة والخلاصة من الجملة.

---

(١) لأن الغاوين لا يرونه وإن كان يرونهم فالإظهار إنما هو بالرؤية.

للمبالغة في بيان وجوب التحرز عن متابعته والمراد بيان شيء يدل على عداوته واستدلال عليها فيكون علة علة الحكم على أنها علة لمية تقرير الدليل أن الشيطان يزين لكم المعاصي ويرغب لكم بأنواع الحيل وكل من هذا شأنه فهو عدو لكم وكل من هذا شأنه يجب أن لا يتبعه أحد ففيه مبالغة عظيمة في النهي عن الاتباع والأمر بالمخالفة حيث علل الحكم بعلتين إذ علة علة الحكم علة لذلك الحكم وإنما استعمل لفظة إنما تنبيهاً على أن الحكم مما يعرفه المخاطب بأدنى تأمل.

قوله: **(واستعير الأمر لتزيينه)** أي ليس الأمر على حقيقته وبينه في الكشاف لأن الأمر إن كان على حقيقته لزم مخالفته لظاهر قوله تعالى: ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان﴾ [الحجر: ٤٢] فإن الأمر يقتضي التسلط وبهذه القرينة حمل الأمر الوارد في القرآن والأحاديث كقوله تعالى: ﴿ولآمرنهم فليغيرن خلق الله﴾ [النساء: ١١٩] الآية على التزيين لكن يرد عليه أن الأمر لا يقتضي العلو في نفس الأمر بل يكفي الاستعلاء فلا يكون له تسلط فلا مخالفة بين حمل الأمر على حقيقته وبين قوله تعالى: ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان﴾ [الحجر: ٤٢] على أن الغاوين مستثنى من هذا الحكم فيكون له تسلط عليهم فلو خص الخطاب في إنما يأمركم بالغاوين أو عم للغاوين وغيرهم على أنه إيقاع الفعل على جميعهم مراداً به بعضهم لا تدفع المخالفة أيضاً فالأولى أن يقال إن القرينة قوله: ﴿وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم﴾ [إبراهيم: ٢٢] الآية فعلم من هذا الحصر أن غاية فعله الدعوة والتزيين لا الأمر والطلب بطريق الاستعلاء أو الأمر فيه كمال فلا يناسب حقيقته لمن كان ناقصاً بأقصى النقصان قال الإمام أمر الشيطان عبارة عن الخواطر التي نجدها من أنفسنا وفاعله هو الله تعالى كما هو أصلنا لكن بواسطة القاء الشيطان إن كانت داعية إلى الشر وبواسطة الملك إن دعت إلى الخير انتهى أمر الشيطان عبارة عن إلقاء الخواطر لا نفس الخواطر وأيضاً الخواطر التي هي عبارة عن أمر الشيطان لا يتناول ما بواسطة الملك ففي كلام الإمام مسامحة عظيمة.

قوله: **(وبعثه لهم على الشر)** الظاهر أن الاستعارة تمثيلية شبه الهيئة المأخوذة من الشيطان وتزيينه وتسلطه بالبعث على الشر وقبول الغاوين بالهيئة المنتزعة من الآمر وأمره وقبول المأمورين به فاستعمل اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبه بها في الهيئة المشبة ويحتمل أن يكون استعارة[١] تبعية.

قوله: **(تسفيهاً لرأيهم وتحقيراً لشأنهم)** أي لنسبة رأيهم إلى السفاهة والخفة حيث اتبعوا وسوسته كاتباع المأمورين بالأمر الذي يجب أن يطاع وتحقيراً لشأنهم كالتفسير لما قبله.

قوله: **(والسوء والفحشاء ما أنكره العقل واستقبحه الشرع)** أي نفر عنه واستكرهه

---

(١) بأن شبه تزيينه بالأمر في ترتب الإطاعة والقبول فذكر لفظ المشبه به وأريد المشبه.

وهذا متفق عليه وأما الاستقباح الذي يترتب عليه الذم عاجلاً والعقاب آجلاً فمما يعرف بالشرع فقط عند الأشعري ولذا قال واستقبحه الشرع فلا منفاة لمذهبه.

قوله: (**والعطف لاختلاف الوصفين**) المنزل منزلة تغاير الذاتين.

قوله: (**فإنه سؤالاً لاغتمام العاقل به وفحشاء باستقباحه إياه**) فإنه أي ما استقبحه الشرع من جميع المعاصي أفعال الجوارح أو أفعال القلوب سوء أي يطلق عليه السوء بمعنى سيوء فإن السوء في الأصل مصدر ساءه يسوؤه متعدياً لا لازماً ولا من أفعال الذم ثم نقل عنه في الشرع إلى المعاصي لأنها تسوء العاقل الفطن وتحزنه من قبيل نقل المصدر إلى المتعلق وهو ما قام به قال عليه السلام من سرته حسنة وساءته سيئة فهو مؤمن رواه الطبراني عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه مرفوعاً كذا في شرح المشكاة وعن هذا قال لاغتمام العاقل أي المؤمن الكامل وفحشاء أي فإنه فحشاء باستقباحه أي العاقل بواسطة الشرع إياه.

قوله: (**وقيل السوء يعم القبائح والفحشاء ما تجاوز الحد في القبح من الكبائر**) يعم القبائح أي بأسرها والفحشاء ما تجاوز الخ فيكون عطف الخاص على العام لنكتة مشهورة في ذلك العطف.

قوله: (**وقيل الأول ما لا حد فيه والثاني ما شرع فيه الحد**) أي قيل في الفرق بينهما

قوله: والعطف لاختلاف الصفات أي عطف الفحشاء على السوء على المعنى المذكور راجع إلى تغاير الصفات والذات واحدة وهي ما استقبحه العقل والشرع فيكون مثل العطف في قوله:

يا لهف زيابة للحارث ... الصابح فالغانم فالآيب

أي للحارث الذي صح فغنم فآب.

قوله: وقيل السوء يعم القبائح والفحشاء ما تجاوز الحد فعلى هذا يكون العطف من باب عطف الخاص الذي هو أعظم في بابه على العام كما في ﴿تنزل الملائكة والروح﴾ [القدر: ٤] على تقدير أن يراد بالروح جبريل عليه السلام.

قوله: وقيل الأول ما لا حد فيه الخ فعلى هذا يكون من عطف أحد المتباينين بالذات على الآخر قال الإمام اعلم أن أمر الشيطان ووسوسته عبارة عن هذه الخواطر التي نجدها من أنفسنا وقد اختلف الناس في هذه الخواطر من وجوه أحدها اختلفوا في ماهيتها فقال بعض إنها حروف وأصوات خفية قالت الفلاسفة إنها تصورات الحروف والأصوات واشباحها أو تخيلاتها على مثال الصور المنطبعة في المرايا فإن تلك الصور تشبه تلك الأشياء من وجوه وإن لم تكن مشابهة لها في كل الوجوه ولقائل أن يقول صور هذه الحروف وتخيلاتها هل تشبه هذه الحروف في كونها حروفاً أو لا تشبهها فإن كان الأول فصور الحروف حروف فعاد القول إلى أن هذه الخواطر أصوات وحروف خفية وإن كان الثاني لم يكن تصورات هذه الحروف حروفاً لكني أجد من نفسي هذه الحروف والأصوات مترتبة منتظمة على حسب انتظامها في الخارج والعربي لا يتكلم في قلبه إلا بالعربية وكذا العجمي وتصورات هذه الحروف وتعاقبها وتواليها لا يكون إلا على مطابقة تعاقبها

ما ذكر وقيل الأول ما لا حد فيه من أصناف المناهي والثاني ما شرع فيه الحد كالزنا والسرقة وقذف المحصنة وشرب الخمر وقتل النفس وإن لم يشرع فيه الحد لكنه شرع فيه القصاص وقد يطلق الحد عليه وعلى كلا التقديرين العطف لاختلاف الذاتين أما في الثاني فعطف المباين على المباين وأما في الأول فعطف الخاص على العام كما عرفت مرض الوجهين مع أن العطف فيهما في بابه لأن التخصيص لا يلائم استعمالهما في مواضع من القرآن لأن قوله تعالى: ﴿بلى من كسب سيئة﴾ [البقرة: ٨١] الآية وقوله: ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾ [هود: ١١٤] عام لجميع المعاصي والفواحش في قوله تعالى: ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش﴾ [الأعراف: ٣٣] الآية تعم إلى جميع المعاصي إلا أن يقال إن مراد من فرق بينهما إثبات الفرق بينهما حين الاجتماع في الذكر ويؤيد ما ذكرناه أن المص خص الفحشاء في قوله تعالى: ﴿وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي﴾ [النحل: ٩٠] الإفراط في مشايعة القوة الشهوية كالزنا فإنه أقبح أحوال الإنسان وأشنعها فللفرق حين المقابلة وجه وجيه ولذا جوزه وإن مرضه والفرق على غير ما ذكر كعكسه وإن كان ممكناً لكن بينه كل منهما لدليل لاح له أو لرعاية أصل معنى اللفظ.

قوله: (كاتخاذ الأنداد وتحليل المحرمات وتحريم الطيبات) فحينئذٍ يكون من أقبح أنواع[1] السيئات فعطفه عطف الخاص على العام للمبالغة.

وتواليها في الخارج فثبت أنها في أنفسها حروف وأصوات خفية وثانيها أن فاعل هذه الخواطر من هو إما على أصلنا فإن خالق الحوادث بأسرها هو الله تعالى فالأمر ظاهر وأما على أصل المعتزلة فهم لا يقولون بذلك وأيضاً فلأن المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو الله تعالى وفيها ما يكون كذباً لزم كون الله موصوفاً بذلك تعالى عنه ولا يمكن أن يقال إن فاعلها هو العبد لأن العبد قد يكره حصول تلك الخواطر ويحتال في دفعها عن نفسه مع أنها البتة لا تندفع بل ينجر البعض إلى البعض على سبيل الاتصال فإذن لا بد ههنا من شيء آخر وهو إما الملك وإما الشيطان فلعلهما يتكلمان بهذا الكلام في أقصى الدماغ أو في القلب حتى أن الإنسان وإن كان في غاية الصمم فإنه يسمع هذه الحروف والأصوات ثم إن قلنا إن الشيطان والملك ذوات قائمة بأنفسها غير متحيزة البتة لم يبعد كونها قادرة على مثل هذه الأفعال وإن قلنا بأنها أجسام لطيفة لم يبعد أيضاً أن يقال إنها وإن كانت لا تنفذ في بواطن البشر إلا أنهم يقدرون على إيصال هذا الكلام إلى بواطن البشر ولا يبعد أن يقال أيضاً إنها لغاية لطافتها تقدر على النفوذ في مضائق باطن البشر ومخارق جسمه ويوصل الكلام إلى أقصى قلبه ودماغه ثم إنها مع لطافتها كون مستحكمة الترتيب بحيث يكون بعض اتصال أجزائه بالبعض اتصالاً لا ينفصل فلا جرم لا يقتضي نفوذها في هذه المضائق والمخارق انفصالها وتفرق أجزائها وكل هذه الاحتمالات مما لا دليل على فسادها والأمر في معرفة حقائقها عند الله تعالى ومن الصوفية والفلاسفة من فسر الملك الداعي إلى الخير بالقوة العقلية وفسر الشيطان الداعي إلى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية وقال الإمام دلت الآية على أن

---

(١) لاشتماله على أكبر الكبائر من الشرك والافتراء عليه تعالى.

قوله: (وفيه دليل على المنع من اتباع الظن رأساً) لأن العلم مقابل للظن في اللغة وفي عرف الشرع وتعميمه إلى الظن وغيره اصطلاح الحكماء فيندرج في ﴿ما لا تعلمون﴾ الظن فيجب على العاقل أن لا يقول على الله ما لا يعلم وقوعه منه تعالى ولا يعلم اتصافه تعالى به بل يجب أن يطلق على الله تعالى ما لا يعلم وقوعه منه تعالى واتصافه به يقيناً ولذا منع مشايخنا إطلاق الاسم عليه تعالى ما لم يرد به إذن الشارع والمنع عن اتباع الوهم كالمنجمين[1] الذين يفسدون بالدين ﴿قاتلهم الله أنى يؤفكون﴾ [التوبة: ٣٠] ﴿وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾ [الشعراء: ٢٢٧] ولقد أضلوا كثيراً من الملوك المسلمين وأما المنع عن أن يقول عليه تعالى ما يعلم عدم وقوعه فمستغن عن التنبيه عليه.

قوله: (وأما اتباع المجتهد لما أدى إليه ظن مستند إلى مدرك شرعي) جواب إشكال يرد نقضاً على البيان المذكور وهو أن المجتهد يتبع ظنه الحاصل من الأمارات وكذا من قلده فكيف يقال وفيه دليل على المنع عن اتباع الظن فأشار إلى الجواب بأن المجتهد لا نسلم اتباعه للظن بل اتباعه للعلم لأن الإجماع انعقد على أن الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به وكل حكم يجب العمل قطعاً يعلم أنه حكم الله قطعاً وإلا لم يجب العمل به فقد أفضى ظنه بالإجماع إلى العلم به وخلاصته أن الظن كان في طريق تحصيله ثم بواسطة الإجماع على وجوب العمل قطعاً صار المظنون معلوماً وانقلب الظن بالعلم فإن قيل كيف انقلب الظن علماً بواسطة الإجماع على وجوب العمل مع أنهما متقابلان والظن ما دام باقياً لكونه حاصلاً بالأمارة لا يكون علماً بالبديهة لأنه يحتمل النقيض والعلم لا يحتمل النقيض فلا يكون الظن علماً بالشكل الثاني والصغرى والكبرى مسلمان قلنا المراد انقلابه علماً بأن الحكم عند الله هذا بالنظر إلى وجوب العمل لا علماً بأن الحكم عند الله تعالى هذا في نفس الأمر ألا يرى أن المجتهدين قد يختلفون في حكم واحد ويجب على

الشيطان لا يأمر إلا بالقبائح لأن الله تعالى ذكره بكلمة إنما وهي للحصر قال بعض العارفين إن الشيطان قد يدعو إلى الخير لكن لغرض أن يجره منه إلى الشر وذلك على أنواع إما أن يجره من الأفضل إلى الفاضل ليتمكن أن يجره من الفاضل إلى الشر وإما أن يجره من الفاضل السهل إلى الأفضل الأشق ليصير ازدياد المشقة سبباً لحصول النفرة عن الطاعة بالكلية.

قوله: وفيه دليل على المنع من اتباع الظن هذا مبني على أن يراد بالعلم المنفي في لا تعلمون العلم الجازم المطابق للواقع ويكون المعنى ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ قطعاً أي ما لا تعلمون علماً قطعياً وجه دلالة الآية على ما ذكره أن قوله تعالى: ﴿وأن تقولوا﴾ [البقرة: ١٦٩] الآية داخل فيما أمر به الشيطان فهو من جملة خطوات الشيطان وقد نهى عن ذلك بقوله عز وجل: ﴿ولا تتبعوا خطوات الشيطان﴾ [البقرة: ١٦٨] فكأنه قيل ولا تتبعوا ما أمركم به الشيطان لأنه لا يأمر إلا بالسوء والفحشاء ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ [البقرة: ١٦٩] فأفاد أن قول ما لا يقطع به منهي عنه وهذا هو معنى المنع من اتباع الظن.

---

(١) ووقع في تاريخ أربع وثمانين بعد المائة والألف ما يتحير منه العاقلون بسبب كذبات المنجمين.

كل واحد منهم العمل بما أدى إليه ظنه وانقلب ظن كل منهم إلى العلم بواسطة الإجماع على وجوب العمل ولو لم يكن المراد بالعلم ما ذكرنا لزم تعدد الحق[١] وهو مذهب باطل والحق واحد عند أهل الحق فيكون المراد ما ذكرناه ولا يحتمل النقيض بهذا[٢] المعنى وإن كان يحتمله بالقياس إلى نفس الأمر هذا توضيح ما قدره قدس سره في أوائل حاشية شرح المختصر.

قوله: (**فوجوبه قطعي**) أي وجوب ما أدى إليه قطعي أي معلوم قطعاً لا يحتمل النقيض أصلاً لكن بالمعنى الذي ذكرناه ولهذا لا يكفر جاحده[٣].

قوله: (**والظن**[٤] **في طريقه كما بيناه في الكتب الأصولية**) في طريقه أي في دليله لكونه أمارة مفيدة للظن.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾

قوله: (**الضمير للناس**) فارتباطه بما قبله بيان حالهم في كفران النعمة حيث أباح

قوله: الضمير للناس أي الضمير في لهم وفي اتبعوا للناس المذكور في قوله سبحانه: ﴿يا أيها الناس كلوا﴾ [البقرة: ١٦٨] الآية والتعريف في للناس للعهد فإن كان المعهود ما يفهم من قوله ﴿ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً﴾ [البقرة: ١٦٥] وكان المراد بالأنداد الأصنام كان المراد بالناس وبضميره في لهم المشركين وإن كان المعهود ما يفهم من قوله: ﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات﴾ [البقرة: ١٥٩] يراد بالناس المذكور وبضميره ههنا اليهود قال الطيبي ويجوز أن يكون التعريف للجنس والخطاب عاماً في الكفرة وعليه النظم وبيانه إنما يتبين بتمهيد مقدمة وذلك أن قولهم شكر المنعم واجب معناه أنه تعالى خلق المكلفين ورزقهم ما به يعيشون ويتمتعون ويرتفقون وأوجب عليهم الطاعة شكراً لتلك النعم لقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾ [البقرة: ٢١] الآيات وأرسل إليهم الرسل ليثبتهم على مكان تلك النعمة ويعلمهم كيفية شكرها من الطاعة والعبادة ثم إن الشيطان احتالهم حتى كفروا نعمة الله وأقدموا على تكذيب من دعاهم إلى الشكر ولبسوا ذلك الحق المبين فإذا قال الأنبياء اتبعوا من يرشدكم إلى الهدى ولا تتبعوا من يضلكم عن السبيل ﴿قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا﴾ فلذلك نودي على ضلالهم بالالتفات من الخطاب إلى الغيبة قائلاً للعقلاء انظروا إلى هؤلاء الحمقى ماذا يقولون هذا هو التحقيق لأن السورة في بيان إثبات التوحيد والنبوات ووضع الأحكام

---

(١) وهو مذهب المصوبة وهم المعتزلة فإنهم يقولون الحق متعدد منوط باجتهاد المجتهد ولا يكون عند الله تعالى حق معين فكل حكم اجتهده المجتهد حق وهذا بطء.

(٢) لأن العلم بأن الحكم عند الله تعالى هذا الحكم بالنسبة إلى وجوب العمل لا يزول أصلاً لا حالاً ولا مآلاً وإنما الزائل العلم بأن الحكم في نفس الأمر هذا عند الله إذا لم يكن مطابقاً للواقع.

(٣) وبهذا سقط الاعتراض بأن كون وجوبه قطعياً يقتضي كفر جاحده مع أن منكر ما ثبت بالقياس لا يكفر.

(٤) والمدرك بالفتح بزنة اسم المكان ما يؤخذ منه الحكم وهو المراد بقوله والظن في طريقه قيل وهو من الألفاظ للأصوليين المولدة.

الله تعالى الطيبات بقوله: ﴿كلوا مما في الأرض﴾ [البقرة: ١٦٨] الآية ونهى عن متابعة الشيطان فلم يشكروا تلك النعم واتبعوا الهوى ونسوا المنعم المولى حتى إذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله الذي أباح لكم الأطعمة النفيسة أساؤوا في المقابلة ومالوا إلى التقليد والغواية.

قوله: (وعدل عن الخطاب معهم للنداء على ضلالتهم) إذ مقتضى الظاهر الموافق لما تقدم وإذا قيل لكم للنداء على ضلالهم وأنهم ليسوا أهلاً للخطاب لضلالهم إذ عز الخطاب لا يكون لأرباب الحجاب ففائدة الالتفات بيان عدم استحقاقهم الخطاب ولما لم يقيد المص الناس في يا أيها الناس بالمتزهد فإن كلامه يحتمل أن يراد بالناس المتزهد أو المشركون أو غيرهم فلا يكون قوله هنا وعدل عن الخطاب غفلة عما ذكره هناك كما ظن.

قوله: (كأنه التفت إلى العقلاء وقال لهم انظروا إلى هؤلاء الحمقى ماذا يجيبون) فح فيه تلوين الخطاب لا حقيقة بل مآلا ولذا قال كأنه التفت وإلا فلا التفات ولا خطاب للعقلاء في النظم الجليل.

قوله: (قالوا بل نتبع ما ألفينا) إضراب عن محذوف أي قالوا ما نتبع ذلك بل نتبع ما ألفينا وفي اختيار إذا والفعل الماضي في جانب الشرط تنبيه على وقوع ذلك محققاً وأيضاً المعنى على الاستمرار لا على الماضي والمستقبل.

قوله: (ما وجدناهم عليه) أي ألفينا بمعنى وجدنا.

قوله: (نزلت في المشركين أمروا باتباع القرآن وسائر ما أنزل الله من الحجج والآيات) وقد مرّ مراراً أن خصوص السبب لا يقتضي تخصيص الحكم فلا يقتضي

والتنبيه على خطأ الناس في الضلالات وإرشادهم إلى الحق فإنه تعالى كلما ذكر نبذا من أحوال الأمم وقصصهم كر إلى ذلك المعنى.

قوله: نزلت في المشركين هو على أن يراد بالمعهود في يا أيها الناس من يتخذ أنداداً في قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً﴾ [البقرة: ١٦٥] على أن يراد بالأنداد الأصنام وقوله وقيل في طائفة من اليهود على أن يكون المعهود الكاتمين في قوله عز وجل: ﴿الذين يكتمون ما أنزلنا﴾ [البقرة: ١٥٩] الآية حسبما قررناه آنفاً.

قوله: فنعم ما أنزل الله أي فعلى أن تكون الآية نزلت في طائفة من اليهود يعم ما أنزل الله في قوله: ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله﴾ [البقرة: ١٧٠] التورية لأنها أيضاً أي كالقرآن يدعو إلى الإسلام أقول فعلى أن ينزل الآية في طائفة من اليهود ويعم ما أنزل الله التورية لا يستقيم معنى الاضراب في جوابهم هذا لأن المراد بما في قولهم ﴿بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا﴾ دين آبائهم المستفاد من التورية والأحكام المشروعة فيها وأيضاً المفهوم من قوله تعالى هذا يعم أن ما أنزل الله على الأول ليس عاماً وينافيه قوله أمروا باتباع القرآن وسائر ما أنزل الله من الحجج والآيات.

تخصيص الضمير بهم وعن هذا قال الضمير للناس ولا بعد أيضاً في إسناد ما صدر عن البعض إلى الكل(١) مثل قتل بنو فلان.

قوله: **(فجنحوا إلى التقليد)** أي مالوا إلى الخ.

قوله: **(وقيل في طائفة من اليهود دعاهم رسول الله ﷺ إلى الإسلام فقالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا لأنهم كانوا خيراً منا واعلم وعلى هذا فيعم ما أنزل الله التوراة لأنها أيضاً تدعو إلى الإسلام)** وعلى هذا فيعم الخ وأما على الأول فيخص القرآن والحجج العقلية كما نبه عليه بقوله أمروا باتباع القرآن وسائر ما أنزل الله الخ.

قوله: **(الواو للحال أو العطف)** أي الجملة الشرطية المركبة من الشرط والجزاء عن ضمير قالوا أو العطف الواو الداخلة على لو وأن الوصلية اختلف فقيل إنها حالية ولو وإن خرجا عن معنى الشرطية وقيل إنها عاطفة على مقدر والضابط فيها أن يقدر بالأبعد ليفيد الأقرب دلالة وفي الكشاف أن الشرط نقل لمجرد التسوية وهذا الشرط لا يقتضي جواباً على الصحيح لأنه خرج عن معنى الشرطية وإنما يقدرونه توضيحاً للمعنى وتصويراً له انتهى لكن قيل القولان بمعنى لأن المعطوف عليه حال فهي عاطفة وحالية ولا يخفى ضعفه لأن الواو العاطفة لا تسمى حالية وإن كان المعطوف عليه حالاً وأيضاً في العطف يحتاج

قوله: الواو للحال أو العطف والهمزة للرد أي للإنكار فإن كانت الواو للحال يكون ذو الحال فاعل فعل دل عليه حرف الاستفهام لأن الاستفهام بالفعل أولى ويدل على خصوصية ذلك نتبع المذكور في ﴿قالوا بل نتبع﴾ تقديره ايتبعون ما الفوا عليه آباءهم حال كون آبائهم جاهلين بالحق الضالين عن طريقه وهذا منكر مستبعد جداً لأن اتباع من لا عقل له ولا اهتداء له إلى طريق الحق لا وجه له أصلاً والأوجه أن يحمل الواو على الحال ولو على مجرد معنى التسوية منخلعة عن معنى الشرط على طريقة قولك أكرمك ولو اهنتني ويحمل الإنكار المستفاد من الاستفهام على معنى لا ينبغي أي لا ينبغي لهم أن يتبعوهم كائنين على جهل وضلال وأما إذا جعل الواو للعطف يكون المعطوف عليه محذوفاً مقدراً والمعنى أيتبعون آباءهم لو كانوا يعقلون شيئاً ويهتدون ولو كانوا لا يعقلون ولا يهتدون أي ايتبعون آباءهم مستوياً حال آبائهم في التعقل واللا تعقل والاهتداء واللااهتداء لكن المقصود استبعاد اتباعهم آبائهم حال كون آبائهم غير متعقلين وغير المهتدين لأن المنكر هو الاتباع للجاهل الضال لا الاتباع للمتفكر المهتدي ولذا طوى ذكر المعطوف عليه من البين وصرح بذكر ما يتعلق بالمقصود وعلى كل من تقديري الحال والعطف ينسحب معنى الإنكار والاستبعاد إلى القيد وهو الحال أو الشرط والأولى أن يحمل الواو على الحال لكثرة الحذف في العطف قال الإمام الواو واو العطف دخلت عليها همزة الاستفهام المنقولة إلى معنى التوبيخ والتقريع وإنما جعلت همزة الاستفهام للتوبيخ لأنها تقتضي الإقرار بشيء يكون الإقرار به فضيحة كما يقتضي الاستفهام الإخبار عن المستفهم عنه.

---

(١) وصرح المص في قوله تعالى في سورة مريم: **﴿ويقول الإنسان أإذا مت لسوف أخرج حياً﴾** [مريم: ٦٦] أنه للجنس فنسب إلى جميع أفراد الإنسان ما صدر عن المشركين وكذا هنا.

إلى تقدير بخلاف الحالية فإنه لا يلاحظ فيها التقدير بل الجملة المصدرة بها في تأويل المفرد والمعنى هنا قالوا بل نتبع حال كون آبائهم غير عالمين شيئاً وغير مهتدين أو قالوا بل نتبع غير عالمي آبائهم وغير مهتدين.

قوله: (والهمزة للرد والتعجيب) أي على كلا التقديرين للرد أي للإنكار[١] والتعجيب أي لكلاهما بناء على جواز الجمع بين المعنيين المجازيين أو لواحد منهما والآخر من لوازمه.

قوله: (وجواب لو محذوف) قد مرّ وجهه نقلاً من الكشف.

قوله: (أي لو كان آباؤهم) اسقط الهمزة لما ذكرناه من أن الاستفهام ليس بمقصود لكن إسقاط الواو لا وجه له.

قوله: (جهلة لا يتفكرون في أمر الدين ولا يهتدون إلى الحق لاتبعوهم) لا يتفكرون أشار به إلى أن لا يعقلون بمعنى لا يتفكرون ويلزم له الجهل أو العكس ولذا جمع بينهما في أمر الدين نبه به على أن المراد بشيئاً شيء من أمر الدين بمعونة المقام وإن كان عاماً لوقوعه في سياق النفي وعمومه في أمر الدين لا في أمر الدنيا وفي التعبير به إشارة إلى أن أمر الدنيا ليس بشيء معتد به ولا يهتدون إلى الحق يريد أن مفعوله المحذوف الحق حذف لرعاية الفاصلة وأخر لأن عدم التفكر سبب لعدم الاهتداء لاتبعوهم جوابه المحذوف قال صاحب الإرشاد وإن ما في حيز لو هنا لا يقصد استبعاده في نفسه بل يقصد الاشعار بأنه أمر محقق إلا أنه أخرج مخرج الاستبعاد معاملة مع المخاطبين على معتقدهم لئلا يلبسوا من التصريح بسنة آبائهم إلى كمال الجهالة والضلالة جلد النمر فيركبوا متن العناد وأنت خبير بأن ما في حيز لو هنا مستبعد في نفسه لكونهم عقلاء مستعدين للتفكر والاهتداء فهو مثل قولك فلان يعطي ولو كان فقيراً والمعنى أيتبعون آباءهم في الدين على تقدير ينافيه أي كونهم غير عاقلين ولا مهتدين المستلزم لالتزامهم الاتباع على أي حال كانوا من غير تمييز وعلم بكونهم محقين أو مبطلين كما أشار إليه بعض أرباب الحواشي كما أن المعنى في المثال المذكور فلان يفعل العطاء على تقدير ينافيه وهو الفقر المستلزم لعطائه على كل حال كما هو مقتضى لو الوصلية وما ذكره[٢] صاحب الإرشاد يهدم تلك القاعدة أو يخصصها والأنبياء عليهم السلام خاطبوا الكفار بنسبة آبائهم إلى الضلال صريحاً مثل قوله تعالى: ﴿قال لقد كنتم أنتم وآباؤكم في ضلال مبين﴾ [الأنبياء: ٥٤] وله نظائر كثيرة فهم

---

(١) أي لإنكار الواقع فلذا قال التعجيب ولو كان إنكار للوقوع لما كان للتعجيب مغني والتقدير أيتبعونهم ما كان ينبغي أن يوجد الاتباع المذكور لأنه مقارن بالأمر الذي يقتضي عدم الاتباع.

(٢) قال أولاً لو في مثل هذا التركيب تجيء تنبيهاً على أن ما بعدها غير مناسب لما قبلها كما في قوله اعطوا السائل ولو جاء على فرس والمعنى على كل حال وذلك أنها تجيء لاستقصاء الأحوال التي يقع عليها الفعل ويدل على أن المراد بذلك وجود الفعل في كل حال حتى في هذه الحال التي لا يناسب الفعل وإذا قصد التوبيخ الخ.

في مقام الدعوة لم يلتفتوا إلى ركوب المشركين متن العناد والتزايد في الغواية والفساد نعم في بعض المواضع سلكوا مسلك التوراة والإنصاف لكونه أدخل في إمحاض النصح ودفع الاعتساف ويندفع بذلك ما قيل أيضاً وإذا قصد التوبيخ والتعجيب كما في هذه الآية لا يكون إيرادها لاستقصاء الحال لما عرفت الاستقصاء في هذه الآية ثم قال صاحب الإرشاد فالجملة في حيز النصب على الحالية من آبائهم والأولى كونها حالاً عن ضمير قالوا كما تقدم إذ الرد والإنكار وارد على قولهم والمستفاد من الكشاف أنها حال من ضمير الجملة المحذوفة حيث قال أيتبعونهم ولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون وظاهر كلام المصنف حيث قال وجواب لو محذوف ثم قال أي ولو كان آباؤهم إلى قوله لاتبعوهم يخالف ما في الكشاف لأنه لم يرض تقدير الجملة بعد الهمزة والإلزم التكرار والجمع[1] بين العوض والمعوض عنه إذ التقدير أيتبعونهم ولو كان آباؤهم إلى قوله لاتبعوهم ولا يخفى عدم جوازه لكن لا خلاف في الحقيقة لما نقل عن الكشاف وهذا الشرط لا يقتضي جواباً على الصحيح لأنه خرج عن معنى الشرطية ونقل لمجرد التسوية وإنما يقدرونه توضيحاً للمعنى وتصويراً له فإذا كان الأمر كذلك فتقدير صورة الجواب صحيح حسن مقدماً كان أو مؤخراً فالعلامة اختار تقديره مقدماً والمصنف رجح تقديره مؤخراً ويؤيد خروج لو في مثل هذا الكلام عدم استقامة كون لو لانتفاء الشيء في الزمان الماضي لانتفاء غيره فيه فيخرج عنها سواء كانت الواو للحال أو للعطف وبهذا ظهر ضعف ما قيل ولا يخفى حسن ما اختاره المصنف لما فيه من التحرز عن كثرة الحذف وإبقاء لو على معناه والهمزة على أصله أعني إبلاء المسؤول عنه فإن إبقاء لو على معناه يقتضي كونه لانتفاء الشيء لانتفاء غيره وهذا ليس بمتحقق في لو الوصلية لأن يقصد التسوية بين المعطوف عليه والمعطوف.

قوله: (وهو دليل على المنع من التقليد لمن قدر على النظر والاجتهاد) ومفهومه أن من لم يقدر عليهما جاز له التقليد وهذا صحيح في العمليات وأما في الاعتقاديات فلا لا سيما عند الأشعري فإن إيمان المقلد ليس بصحيح عنده[2] وأما عندنا وإن كان صحيحاً لكنه يأثم بترك الاستدلال **(وأما اتباع الغير في الدين إذا علم بدليل ما أنه محق كالأنبياء والمجتهدين في الأحكام فهو في الحقيقة ليس بتقليد بل اتباع لما أنزل الله)**.

قوله: وهو دليل على المنع من التقليد لمن قدر على النظر والاجتهاد يفهم من قوله هذا إن هؤلاء المقلدين لأبائهم قادرون على النظر والاجتهاد وينافيه تسفيههم باستعارة الأمر للتزيين وتحميقهم بالالتفات المذكور.

قوله: واتباع الغير الخ قالوا المقلد إن علم كون مقلده محقاً فإما بتقليد آخر فيتسلسل أو

---

(١) إذ الجملة المتقدمة كالعوض عن الجواب المحذوف مثل بعض المواضع التي يرى أن الجواب فيه متقدم وعدم جواز جمع المتقدم مع الجواب المحذوف مما نقل عن الرضي.

(٢) لكن قال القشيري إنه افتراء عليه صرح به علي القاري في شرح الأمالي.

قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾﴾

قوله: (على حذف مضاف تقديره ومثل داعي الذين كفروا كمثل الذي ينعق أو مثل الذين كفروا كمثل بهائم التي تنعق) على حذف مضاف إما في جانب المبتدأ وهو الداعي في ومثل داعي الذين الخ. أو في جانب الخبر وهو البهائم في ومثل الذين كفروا كمثل البهائم التي تنعق وهذا الأخير هو الأولى إذ التقدير في الأول قبل مساس الحاجة إليه إذ الحاجة إنما نشأت من الأخير فلو قدمه لكان أحرى وأيضاً تشبيه حال الكفرة بحال البهائم أدخل في الذم وأصرح في المقصود وإن استلزم كل منهما الآخر وقرينة الحذف ما قبل الكلام فإن قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟﴾ الآية يدل على الداعي سواء كان النبي عليه السلام أو أمناؤه وقوله: ﴿قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا﴾ يشعر بأن الكافر كالبهائم وإذا كان قرينة الداعي سابقاً قدم الأول على الثاني والداعي إلى الحذف الإيجاز المعتبر في البلاغة مع قيام القرينة القوية حتى لو ذكر لكاد أن يعد من الإطناب لدى أولي الألباب كمثل البهائم الخ أي كمثل بهائم الشخص الذي ينعق بما لا يسمع وهو البهائم وضع موضع المضمر أي كمثل بهائم الشخص الذي ينعق بما لا يسمع وهو البهائم ليتمكن من إجراء الصفة التي هي وجه الشبه كما قيل.

بدليل فلا حاجة إلى التقليد وإن لم يعلم كون مقلده محقاً بل يتبعه فإن كان مبطلاً فهو لم يعلم أنه محق أو مبطل فلا يكون جازماً في اعتقاده والمقلد اعتبر الجزم في اعتقاده.

قوله: تقديره ومثل داعي الذين كفروا كمثل الذي ينعق أو مثل الذين كفروا كبهائم التي تنعق والفرق بين هذين الوجهين أن المضاف المحذوف على الأول في جانب المشبه وعلى الثاني في جانب المشبه به وقوله والمعنى أن الكفرة إلى آخره تفسير مشترك بين هذين الوجهين فإن وجه التشبيه على التقديرين سماع الصوت وعدم معرفة معناه أما كونه بياناً على الوجه الثاني فظاهر وأما على الأول فبالاستلزام من حيث إنه إذا شبه الكفرة بالبهائم يكون داعيهم إلى الحق كراعي البهائم ودعاء الراعي كرعي وإنما احتيج إلى تقدير مضاف لأن الذين كفروا هم المدعوون والذي ينعق هو الداعي فلا مطابقة بين المشبه والمشبه به وإنما تحصل المطابقة إذا قدر مضاف أما في جانب المشبه وهو الداعي أو في جانب المشبه به وهو البهائم أي كمثل بهائم الشخص الذي ينعق بما لا يسمع والمراد بما لا يسمع البهائم وما في بما لا يسمع مظهر موضوع موضع المضمر قيل ههنا نظر وهو أن الذي ينعق بما لا يسمع الادعاء مشتمل على أمور الناعق ونعقه والبهائم المنعوق بها هذا في جانب المشبه به وكذا في جانب المشبه أمور الذين كفروا وداعيهم ودعاؤه فكما يجوز أن يكون هذا التشبيه من التشبيهات المفرقة حتى يكون الداعي كالناعق والكفرة كالبهائم ودعاؤه الكفرة كنعيق الناعق بالبهائم كذلك يجوز أن يكون من التشبيهات المركبة ويكون تشبيه المجموع بالمجموع فلم جعله تشبيهاً مفرقاً واحتاج إلى تقدير مضاف في المشبه أو المشبه به ولم يجعله من التشبيه المركب حتى لا يلزم التطابق بين الأجزاء والأجزاء بأن يشبه كل واحد من أجزاء المشبه بآخر مثله من أجزاء المشبه به.

قوله: (والمعنى أن الكفرة لانهماكهم في التقليد لا يلقون أذهانهم) والمعنى أي على التقديرين أو على التقدير الثاني أن الكفرة لانهماكهم في التقليد فيه إشارة إلى ارتباط هذا الكلام بما قبله ولا يلزم التخصيص إذ لا يخلو كل كافر عن التقليد ولو سلم لزوم التخصيص فيعلم حكم من عداهم من الكفرة بدلالة النص كأن يقال إن الكفرة العارفين بالحق لإصرارهم في العناد وتماديهم في الطغيان والإفساد لا يلقون اذهانهم الخ.

قوله: (إلى ما يتلى عليهم ولا يتأملون فيما تقرر معهم فهم في ذلك كالبهائم التي ينعق عليها تسمع الصوت) إلى ما يتلى عليهم من الآيات النقلية والبراهين العقلية وهو المراد بما أنزل الله في قوله ﴿ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾[1] وإذا كان كذلك فهم كالبهائم الخ بل هم أضل سبيلاً فلو أشار إليه لكان أحسن سبكاً قوله فهم في ذلك كالبهائم الخ ظاهر في الوجه الثاني حيث لم يتعرض حال الداعي صريحاً وإن فهم من تقريره إشارة ولو كان مراده على الوجهين لقال فداعيهم كمثل الذي الخ وأصاب من قال إن قوله والمعنى الخ متعلق بالوجه الثاني حيث شبه الكفرة بالبهائم والوجه الأول متروك البيان أي متروك البيان قصداً وصراحة فقوله التي ينعق عليها الخ من تتمة تشبيه الكفرة بالبهائم لا التعرض للوجه الأول ولذا ذكره بطريق الصفة التي تنبىء عن التبعية وينكشف من ذلك البيان اختياره الوجه الثاني وإن أخر ذكره في أول الكلام لكونه فصلاً واحداً وهو أولى من الفصلين ويندفع البحث السابق من أن الأولى تقديم الوجه الثاني.

قوله: (ولا تعرف مغزاه) أي لا تعرف المقصود من ذلك الصوت بالغين والزاي المعجمتين محل الغزو والقتال وتجوز به عن المقصود يقال هو لا يعرف مغزاً كذا أي ما يقصد منه والعلاقة الإطلاق والتقييد ذكر اسم المقيد المقصود وأريد مطلق المقصود[2] أو التشبيه شبه المعنى المقصود بالمغزى في المقصودية فاستعير اسم المشبه به للمشبه وهو الأولى.

قوله: (وتحس بالنداء ولا تفهم معناه) وتحس الخ لوجود القوة السامعة ولا تعرف معناه لعدم عقله وكذا الكافر يسمع صوت الداعي إلى الإيمان ولا يعرف المقصود منه لانهماكه في التقليد ولكونه أمياً أو لإعراضه تجاهلاً وهو عين الحاذق وفي فنه الفائق ويحس بالنداء أي المنادى له لتحقق الآلة السامعة ولو لم يقصده ولا يعرف معناه أي معنى ما يلقى إليه إن كان أمياً أو نزل معرفته منزلة العدم لعدم جريه على موجبه إن كان عارفاً به آبياً عن قبوله ولما كان هذا السمع خالياً عن معرفة المسموع كان كلا سمع ولهذا قال تعالى: في شأنهم ﴿صم﴾ الآية فلا منافاة ولم يبين الفرق بين الدعاء والنداء والظاهر من

---

(١) فيه إشارة إلى تعلقه بما قبله.

(٢) لأن استعمال المقيد بالمقيد الآخر إنما يكون بطريق التشبيه والاستعارة وأما المجاز المرسل فبالعناية بأن يقال استعمل اسم المقيد في المطلق ثم استعمل المطلق في المقيد الآخر إما بطريق كونه فرداً منه فيكون المجاز بمرتبة أو على أنه مجاز فيكون مجازاً.

كلامه أنهما بمعنى واحد جمعا للتأكيد والقول بأن قوله تسمع الصوت الخ إشارة إلى الدعاء وتحس بالنداء إشارة إلى النداء ضعيف جداً وقيل الدعاء للقريب والنداء للبعيد ولذلك قال الاعرابي أقريب ربنا فنناجيه أم بعيد فنناديه ولا يخفى عليك أن كلام النحاة أن يا للبعيد وأي للقريب لا يلائمه وأيضاً يستعمل كل منهما في موضع الآخر والظاهر عدم الفرق.

قوله: (وقيل هو تمثيلهم في اتباع آبائهم على ظاهر حالهم جاهلين بحقيقتها بالبهائم التي تسمع الصوت ولا تفهم ما تحته) وفي الكشاف وقيل معناه ومثلهم في اتباع آبائهم وتقليدهم لهم كمثل البهائم التي لا تسمع إلا ظاهر الصوت ولا يفهم ما تحته فكذلك هؤلاء يتبعونهم على ظاهر حالهم ولا يفقهون أهم على حق أم باطل وفي هذا الوجه أيضاً حذف المضاف في جانب المشبه به كالوجه السابق وفي اكتفائه بالتقدير في جانب المشبه به رمز إلى رجحانه والفرق أن وجه الشبه عدم فهم ما يلقى إليهم حقيقة أو حكماً وفي هذا الاتباع على ظاهر الحال فكما أن البهائم تتبع ظاهر ما سمعته من الأصوات كذلك إنهم يتبعون ظاهر ما سمعوا من آبائهم بلا فهم بحقيقتها.

قوله: (أو تمثيلهم في دعائهم الأصنام بالناعق في نعقه وهو التصويت على البهائم) وفي هذا الوجه المشبه به الناعق وما سبق البهائم والمشبه الكافرون بدون تقدير المضاف كما قال وهذا يغني عن الإضمار وما سبق المشبه الكافرون أيضاً بحذف المضاف في جانب المشبه فح يكون المشبه حقيقة داعيهم إلى الإيمان والمشبه به هو الناعق أو بحذف

قوله: وقيل هو تمثيلهم في اتباع آبائهم الخ وهذا أيضاً مبني على حذف المضاف في جانب المشبه به لأن التقدير ح كمثل بهائم التي تنعق.

قوله: أو تمثيلهم في دعائهم الأصنام الخ هذا على ظاهره ليس فيه تقدير مضاف لا في جانب المشبه ولا في جانب المشبه به والحاصل أن للكفرة أحوالاً من سماع الآيات والنذر ومن اتباعهم آبائهم ومن دعائهم الأصنام والمنظور في الوجه الأول والثاني سماع الآيات والمعنى حال داعي الكفرة في سماع الآيات الدالة على وجوب الإيمان كحال الناعق بالبهائم فكما أنها لا تسمع إلا صوتاً كذلك لا يسمعون إلا صوتاً من غير فهم والمنظور في الوجه الثالث حالهم في اتباعهم لظاهر حال آبائهم والمعنى حالهم في اتباع ظاهر حال آبائهم كحال البهائم في أنها لا تتبع إلا ظاهر النداء والمنظور في الوجه الرابع دعاؤهم الأصنام والمعنى حالهم في دعائهم الأصنام كحال من ينعق بما لا يسمع وذكر صاحب الكشاف وجهاً آخر قال ويجوز أن يراد بما لا يسمع الأصم الأصلح الذي لا يسمع من كلام الرافع صوته إلا النداء والتصويت لا غير من غير فهم للحروف وهذا يغني عن الاضمار أقول فيه نظر لأن الذين كفروا على هذا الوجه هم الداعون والمحذوف هم المدعون وهم الأصنام وناهيك ما قال الإمام بعد ذكر هذا الوجه الفرق بين هذا القول وبين ما قبله أن ههنا المحذوف هو المدعو وفي القول الذي قبله المحذوف هو الداعي وقال الإمام المعنى على هذا الوجه مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم من الأوثان كمثل الناعق في دعائه بما لا يسمع السؤال وما يجري مجراه من الكلام والبهائم لا يفهم فشبه الأصنام في أنها لا تفهم بهذه البهائم فإذا كان لا يشكل أن من دعى بهيمة عد جاهلاً فمن دعى حجراً فهو أولى بالذم والجهل.

المضاف في جانب المشبه به فيكون المشبه نفس الكافرين لا داعيهم والمشبه به البهائم كما عرفت وبعد كون المشبه به البهائم ففي وجه الشبه احتمالان كما فصله والظاهر من كلامه أن التشبيه تشبيه مفروق[١] وهو أن نأخذ أشياء فرادى فتشبهها بأمثالها بأن نشبه في الأول الداعي بالناعق وذواتهم بالبهائم ودعوة الداعي بنعق الناعق في ترتب سمع الأصوات بدون فهم معناه وحقيقته وفي الثاني أعني تقدير المضاف شبه ذوات الكافرين بالبهائم ويلزم منه تشبيه داعيهم إلى الناعق ودعوته بنحق الناعق وقس عليه ما عداه وإن جعل من قبيل تشبيه المركب بالمركب وهو أن يشبه كيفية منتزعة من مجموع تضامت أجزاؤه وتلاصقت حتى صارت شيئاً واحداً بأخرى مثلها استغنى عن تقدير المضاف كما هو مقتضى كلام المص حيث قال لكن لا تساعده إلى أن قال إلا أن يجعل ذلك من باب التمثيل المركب فعلم أن كلامه فيما مرّ في تشبيه المفرد بالمفرد فيراعي فيه خصوصية كل فرد فرد بخصوصه ويطلب المناسبة بين كل فرد فرد وأما في تشبيه المركب فلا يراعى فيه خصوصية كل فرد بل يكفي فيه مشابهة الهيئة المأخوذة من أمور عديدة بالهيئة الأخرى وحمل كلامه فيما سبق بأنه يحتمل التشبيه المفروق والتشبيه المركب يرده قوله هنا حيث استثنى جعل ذلك من باب التمثيل المركب من كلامه السابق.

قوله: (وهذا يغني عن الإضمار ولكن لا يساعده قوله الادعاء ونداء لأن الأصنام لا تسمع إلا أن يجعل ذلك من باب التمثيل المركب) ولكن لا يساعده الخ لفقدان المناسبة بين المشبه والمشبه به لأن الأصنام لا تسمع شيئاً وأما البهائم فلا تعرف لكنها تسمع الصوت فلا مناسبة حينئذٍ بين داعي الأصنام وناعق البهائم وأما إذا جعل تشبيه المركب فلا يضره ذلك لما عرفت من أنه لا يرام المناسبة بين كل فرد لكن قيل إن المذكور في أحد الجانبين لا بد أن يكون له دخل في التشبيه وأن يكون ما اعتبر في أحد الجانبين مما له مناسبة في الجانب الآخر ويمكن الجواب بأن الأصنام تسمع دعاء مفروضاً لكن الاستجابة منتفية كانتفائها في البهائم قال تعالى: ﴿ولو سمعوا ما استجابوا لكم﴾ [فاطر: ١٤] الآية والفرض في التشبيه شائع عندهم مثل قوله تعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ [البقرة: ٧]

قوله: إلا أن يجعل ذلك من باب التمثيل المركب يعني إذا جعل من باب التمثيل المركب كان المراد تشبيه الهيئة المركبة المنتزعة من عدة أمور في جانب المشبه بالهيئة الأخرى المركبة المنتزعة من عدة أمور في جانب المشبه به ولا يشترط في مثل هذا التشبيه تكلف وجود المشابهة بين الآحاد والآحاد من الطرفين ورعاية التقابل والمشابهة بين الآحاد إنما تشترط في التشبيهات المفرقة.

قوله: بالرفع على الذم أي هم صم.

---

(١) فيكون كقول امرىء القيس:

كأن قلوب الطير رطباً ويابساً لدى وكرها العناب والحشف البالي

الآية والقلوب المفروض ختمها مشبه بها كما في الكشاف لكن على هذا التوجيه يمكن تشبيه المفروق أيضاً وبالجملة مرضه لعدم خلوه عن تعسف ثم قيل لا بدّ من تقدير المضاف وإن كان مركباً على ما ينبىء لفظ المثل لأن المناسبة تقتضي إضافة المثل أي الحال والقصة في الطرفين إلى المتناسبين الواقع أحدهما موقع الآخر وإن لم يكن القصد الأصلي تشبيهه به وأورد عليه أنهم صرحوا في قوله تعالى: ﴿إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه﴾ [يونس: ٢٤] الآية أنه لا تقدير فيه على اعتبار التشبيه في التركيب وتابعهم هذا القائل في قوله تعالى: ﴿أو كصيب من السماء﴾ [البقرة: ١٩] والقائل النحرير التفتازاني وكذا كلامه في المطول ما يشعر بتبعيتهم والظاهر ما اختاره المص.

قوله: ﴿صم بكم عمي﴾ وقد مرّ تفصيله في قوله تعالى: ﴿صم بكم عمي فهم لا يرجعون﴾ [البقرة: ١٨] والتمثيل المذكور يشعر صممهم عن الحق وأما العمى والبكم فلأن سبب الصمم عدم النظر إلى الآيات الناطقة وعدم التكلم لازم لهما فإن من لم يسمع الحق ولم ينظر إليه فلا يقدر تكلمه تقديم صم لأشد ملائمته لما قبله وأقوى آفة من أختيهما ثم تقديم بكم لأنه لازم الصمم دون العمى وترك العطف تنبيهاً على أن كل واحد منها قبيحة على حياله.

قوله: (رفع على الذم) أي ذم الكفار فهو خبر لمبتدأ محذوف أي هم صم فيكون تشبيهاً بليغاً لا استعارة وللنحرير نزاع في ذلك قد سبق ما فيه وما عليه نقل عن الرضي أنه قال والضابطة فيه أن كل اسم فيه معنى الوصف ويمتنع لمانع لفظي أن يكون وصفاً فهو نصب أو رفع على المدح أو الذم أو الترحم إن كان معنى هذه المعاني وإلا فهو عطف بيان ثم جملة ومثل الذين عطف على الجملة الشرطية تقرر ما ذمهم به من التقليد فالموضع موضع الضمير أي ومثلهم كمثل الذي لكن وضع المظهر موضع المضمر واختير الموصول لذمهم بما في حيز الصلة وللاشعار بعلية ما أثبت لهم من التشبيه المذكور وللإيماء إلى وجه بناء الخبر (بالفعل للإخلال بالنظر).

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ وَٱشۡكُرُواْ لِلَّهِ إِن كُنتُمۡ إِيَّاهُ تَعۡبُدُونَ ١٧٢﴾

قوله: (لما وسع الأمر على الناس كافة) وهذا دليل على أن مراده بقوم في بيان سبب

قوله: لما وسع الأمر على الناس الخ أي لما وسع الله تعالى الأمر بالأكل مما في الأرض بقوله: ﴿يا أيها الناس كلوا﴾ [البقرة: ١٦٨] الآية فإنه أمر للناس كافة بخطاب عام شامل للكل أمر المؤمنين منهم أن يتحروا طيبات ما رزقوا من حلالاته هذا رد على صاحب الكشاف حيث فسر الطيبات بالمستلذات لا بالحلالات لأن الرزق عند المعتزلة لا يكون إلا حلالاً ولو حمل الطيبات على الحلال لزم التكرار عندهم أقول لو حمل المص هنا على المستلذات لكان له وجه لأن الرزق وإن كان عاماً للحلال والحرام عند أهل السنة لكن المراد به ههنا الحلال بقرينة الأمر بالأكل

نزول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟﴾ الآية ليس بقوم مخصوص كالمتزهدين من المؤمنين بل قوم مطلقاً سواء كان من المؤمنين أو المشركين أو اليهود وهذا أولى مما قيل من أن هذا لا ينافي قوله في ﴿يا أيها الناس﴾ إنها نزلت الخ لأن خصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ فإنه مع أنه خلاف الظاهر يرد على المص ما أورد هنا.

قوله: (وأباح لهم ما في الأرض) أشار إلى أن أمر كلوا للإباحة وهي شاملة لفرض الأكل فإنه قد يكون فرضاً فالمراد هنا القدر المشترك والأولى بعض ما في الأرض.

قوله: (سوى ما حرم عليهم أمر المؤمنين منهم أن ينحروا طيبات ما رزقوا ويقوموا بحقوقها فقال ﴿واشكروا لله﴾) سوى ما حرم عليهم مأخوذ من قوله ﴿حلالاً طيباً﴾ أمر المؤمنين خاصة أن يتحروا طيبات ما رزقوا أي ملكوا أو المراد بالطيبات ما مر في قوله ﴿حلالاً طيباً﴾ والجمع لإرادة الأنواع وإنما أعاد ذكرها تمهيداً للأمر للشكر عليه ولذا قال ويقوموا بحقوقها وكون المراد بها المستلذات من الحلال يقتضي تخصيص الأمر بالشكر بها ولا يخفى ضعفه بل الأمر عام لكل طيب مستلذاً كان أو غيره وأما تفسير الطيبات بالمستلذات في قوله تعالى: ﴿يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً﴾ [المؤمنون: ٥١] فللترغيب في الأولى مع عدم المنافي له على أن الخطاب هناك للرسل فاللائق بهم التناول للمستلذات من المباحات وإنما قال أن يتحروا أي يقصدوا دون أن يأكلوا إشارة إلى أن المراد بالأكل الانتفاع من كل الوجوه لباساً كان أو شرباً كالأكل الحقيقي وإنما خص الأكل بالذكر لأن الأكل معظم الانتفاع ولذا قال تعالى: ﴿ولا تأكلوا مال اليتيم﴾ الآية مع أن المنهي مطلق أخذ ماله بغير المعروف وهو في القرآن كثير فالأمر للقدر المشترك بين الوجوب والإباحة كما نبه عليه في أوائل المائدة في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾ [المائدة: ١] وأما الأمر بالشكر فللوجوب.

والحرام لا يؤمر بأكله بل ينهى عنه ويدل عليه أيضاً كون المقام مقام الامتنان قيل الطيب له ثلاث معانٍ الطاهر والحلال والمستلذ فأي معنى من هذه المعاني يليق بالمقام يفسر هو به قال صاحب الكشاف ﴿من طيبات ما رزقناكم﴾ من مستلذاته لأن ما رزقه الله تعالى لا يكون إلا حلالاً فقوله لأن ما رزقه الله تعالى تعليل لتفسير الطيبات بالمستلذات يعني المراد بالطيبات المستلذات لأن قوله ﴿ما رزقناكم﴾ [البقرة: ٥٧] محمول على الحلال لأن الرزق عندهم لا يكون إلا حلال وعند أهل السنة وإن جاز حمل الطيبات على الحلال لأن ما رزقناكم مطلق يتناول الحلال والحرام لكن مقام الامتنان على قوم مخصوصين والأمر بالتناول يأبى إلا ما تستطيبه النفس وتستلذ به هكذا قالوا وأقول يجوز أن تحمل الطيبات على الحلال ولا ينافيه الأمر بالتناول لأن كلمة من تبعيضية فح لا يكون جميع ما رزقوا داخلاً في حيز الأكل حتى يدل الأمر بالأكل على كون ما رزقوا جميعاً حلالاً والمقام أيضاً لا يأباه لأن الامتنان يحصل من إباحة حلالات الرزق لهم كما يحصل من إباحة مستلذاته غاية ما في الباب أن إباحة مستلذات الرزق ادخل في الامتنان من إباحة حلالاته وذلك لا يضر المبحث فالأولى أن يحمل الطيبات في قول المص أن يتحروا طيبات ما رزقوا على الحلال والرزق ما يعم الحلال والحرام حتى يكون رداً لقول المخالف.

قوله: (على ما رزقكم وأحل لكم) هذا من مقتضى المقام وإلا فالشكر لله على ما أنعمه كله واجب ثم الالتفات من التكلم إلى الغائب لتربية المهابة وللتنبيه على أنه كما يستحق الشكر لإنعامه يستحق أيضاً لذاته وفي عطف أحل على ما رزقكم رمز إلى أن الحل خارج عن مفهوم الرزق[1] ومراده ههنا بقرينة طلب الشكر عليه وأيضاً فيه إشارة إلى أن المراد بالطيبات الحلال لا المستلذ منه فقط.

قوله: (إن صح أنكم تخصونه بالعبادة وتقرون أنه مولى النعم فإن عبادته تعالى لا تتم إلا بالشكر) فإن عبادته مضاف إلى المفعول أي فإن عبادة الله تعالى لا تتم ولا تكمل إلا بالشكر أشار به إلى أن الشرط المذكور بمنزلة التعليل لطلب الشكر كأنه قيل واشكروا له لأنكم تخصونه بالعبادة لأنكم موحدون وشأن الموحد التخصيص وتخصيصكم إياه بالعبادة يدل على أنكم تريدون عبادة يليق بكبريائه وإن لم يكن مقدوراً لكم قال عليه السلام ما عبدناك حق عبادتك والعبادة اللائقة بكبريائه وهي الكاملة لا تتم إلا بالشكر اللساني فإنه رأس الشكر وهو من أعظم العبادات ولذا قال عليه السلام الإيمان نصفان نصف شكر ونصف صبر قال في سورة الفاتحة ولما كان الحمد من شعب الشكر أشيع للنعمة وأدل على مكانها لخفاء الاعتقاد وما في آداب الجوارح من الاحتمال جعل رأس الشكر والعمدة فيه فقال عليه السلام الحمد رأس الشكر ما شكر الله من لم يحمده والشكر وإن كان عاماً لجميع العبادات لكونه أعم من اللسان والجنان والأركان كما صرح به في تفسير الفاتحة لكن المص حمل الحمد اللساني لما ذكره من أنه أظهر شعب الشكر وجعل العبادة غير الشكر وهو مقتضى سوق النظم الكريم فإنه لو حمل الشكر على معناه وهو أعم من اللسان والجنان والأركان لكان المعنى واشكروا لله إن كنتم إياه تشكرون وهو يخل الحسن.

قوله: فإن عبادته لا تتم إلا بالشكر تعليل لتقييد الأمر بالشكر بالعبادة له تعالى ففيه تنبيه على أن من لم يشكر المنعم لم يعبده لأن تمام العبادة إنما هو بالشكر بل العبادة نفسها عين الشكر سواء كانت باللسان أو بالجنان أو بالعمل بالأركان بل الشكر عبارة عن تعظيم صدر من مجموع هذه الموارد فلا عبادة إلا وهي شكر والشكر صرف العبد جميع أعضائه الظاهرة والباطنة لما خلقت لأجله فإذا لم يصرف واحدة منها إلى ما لأجله خلقت لم يكن شاكراً فلا يكون عابداً له تعالى لأن العبادة هي نفس الشكر وانتفاؤه انتفاؤها وهذا البيان مبني على أن لا يكون تقديم المفعول للتخصيص بل للاهتمام بذكره تعالى أو لمحافظة فواصل الآي وأما إذا جعل التقديم لإفادة الحصر والتخصيص كان القيد حصر العبادة له تعالى لا نفس العبادة فيكون المعنى واشكروا له إن كنتم خصصتموه بالعبادة فيفيد أن من لم يشكر له تعالى بل شكر غيره لم يخصصه بالعبادة ومفهوم الحديث الذي أورده يدل على أنه رحمه الله حمل التقديم في الآية على التخصيص فكان الأولى للمص أن يفسر معنى الآية على وفق معنى الحديث.

---

(١) وفيه رد على الكشاف حيث قال في قوله ﴿من طيبات ما رزقناكم﴾ من مستلذاته لأن كل ما رزقه الله تعالى لا يكون إلا حلالاً.

قوله: (فإن المعلق بفعل العبادة هو الأمر بالشكر لإتمامه وهو عدم عند عدمه) حاصله أن المعلق بفعل العبادة هو الأمر بالشكر المخصوص وهو الشكر لإتمام فعل العبادة وهو أي الأمر لإتمام فعل العبادة معدوم عند عدم فعل العبادة فلا يجب الشكر المخصوص وهو الشكر لإتمام فعل العبادة فإذا لم يوجد فعل العبادة فلا يجب الشكر لأجله ولإتمامه وإن وجب الشكر لمن لا يفعل العبادة لسائر النعم فيوافق هذا قاعدة أن المعلق بالشرط يكون منتفياً عند انتفاء الشرط كما هو مذهب البعض وهذا العدم شرعي عند الشافعي وعندنا عدم أصلي فإنا نقول إن وجوب الشكر معدوم عند عدم العبادة إذ لا يتصور وجوب الشكر لإتمام فعل العبادة عند عدم العبادة لكن عدمه ليس شرعياً بل أصلي وعند الشافعي عدمه شرعي وغرض المص إتمام القاعدة على مذهبه وأنت قد عرفت دفعه.

قوله: (وعن النبي عليه السلام يقول الله تعالى إني والإنس والجن في نبأ عظيم أخلق ويعبد غيري وأرزق ويشكر غيري) أخرجه الطبراني في السنن والديلمي والبيهقي ومراده تأييد لتفسير قوله تعالى ﴿إن كنتم إياه تعبدون﴾ [البقرة: ١٧٢] بأن صح منكم تخصيصه بالعبادة حيث قرن الشركة في العبادة وترك الشكر وجعلهما على نسق واحد قال في الكشاف إن صح أنكم تختصون بالعبادة وتقرون أنه مولى النعم ثم قال وعن النبي ﷺ الخ. فكلامه أوضح من بيان المص لأنه لم يتعرض صريحاً تخصيص العبادة حتى يكون قوله عليه السلام تأييداً له ويعبد غيري مجهول وكذا قوله ويشكر غيري.

قوله تعالى: إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٧٣﴾

قوله: (أكلها والانتفاع بها وهي التي ماتت من غير ذكاة) أكلها قدر المضاف لما سيأتي من أن الحرمة المضافة إلى الأعيان مجاز[١] عند البعض ويقدر المضاف المناسب للمقام وهو الأكل وسائر الانتفاع هنا وفي مثل قوله تعالى ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ [النساء: ٢٣] يقدر العقد والنكاح وعلى هذا فقس نظائره وحقيقة عندنا كالتحريم المضاف إلى الفعل وتقدير المضاف ح لا لكونه مجازاً بل لتصوير ما هو المقصود فإن تحريم العين أمارة على أنه خرج عن أن يكون محلاً للفعل فبهذه المعونة يستفاد منه حرمة[٢] الفعل على وجه أبلغ لأن منشأ الحرمة ح عين ذلك المحل ويسمى حراماً لعينه[٣].

---

(١) وذكر في الميزان أن المعتزلة إنما انكروا حرمة الأعيان لئلا يلزم نسبة خلق القبيح إلى الله تعالى بناء على أن كل محرم قبيح كذا في التلويح في بحث المفهوم بالتعليق.

(٢) فإن المحل لما خرج عن قابلية الفعل لزم من ذلك عدم الفعل ضرورة ففي الحرام لعينه المحل أصل والفعل تبع له فتقدير المضاف لذلك مع أن إضافة التحريم إلى العين حقيقة.

(٣) كحرمة أكل الميتة وشرب الخمر وأما حرمة نحو أكل مال الغير فحرام لغيره.

قوله: **(والحديث الحق بها ما أبين من حي)** قيل أخرجه أبو داود والترمذي وحسنه عن أبي واقد الليثي قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة[(١)] كذا في حاشية الشيخ السيوطي.

قوله: **(والسمك والجراد أخرجهما العرف عنها أو استثنى الشرع)** أخرجهما العرف لاختصاص الميتة في عرف اللغة بما يذبح ومات بغير ذبح وهما ليس من شأنهما الذبح أو استثنى الشرع حيث قال عليه السلام أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال ولما كان منشأ استثناء الشرع العرف لم يتعرض المص لبيان الحديث.

قوله: **(والحرمة المضافة إلى العين تفيد عرفاً حرمة التصرف فيها مطلقاً)** عرفاً أي في عرف العام أو في عرف الشرع ولو سكت عن ذكر العرف لكان أولى حرمة التصرف فيها أي من جميع الوجوه لما ذكرنا من أن العين المضاف إليه الحرمة يدل على خروجه عن أن

قوله: والحديث الحق بها ما أبين من حي أي الحديث الحق بالميتة ما قطع وأبين من أعضاء حيوان حياً كيده ورجله وإليته وغيرها وهو وإن لم يصدق عليه اسم الميتة لغة لكن الحقه الحديث بالميتة عن أبي واقد الليثي أنه قال قدم النبي ﷺ المدينة وهم يجبون أسنمة الإبل ويقطعون اليات الغنم فقال ما يقطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة.

قوله: والسمك والجراد أخرجهما العرف لما أفاد ظاهر الآية تحريم أكل الميتة مطلقاً ومن الميتة السمك والجراد فيلزم أن يحرم أكلهما والحال أنه يحل أكلهما فأجاب رحمه الله عنه بأن اسم الميتة لا يتناولهما عرفاً ألا ترى أن قائلاً إذا قال أكل فلان ميتة لم يسبق وهم السامعين إلى السمك والجراد كما لو قال أكل دماً لم يسبق الوهم إلى الكبد والطحال ولاعتبار العادة والتعارف قالوا من حلف لا يأكل لحماً فأكل سمكاً لم يحنث وإن أكل لحماً في الحقيقة قال الله تعالى: ﴿لتأكلوا منه لحماً طرياً﴾ [النحل: ١٤] كما لو حلف لا يركب دابة فركب كافراً يحنث وإن سماه الله تعالى دابة في قوله: ﴿إن شر الدواب عند الله الذين كفروا﴾ [الأنفال: ٥٥].

قوله: أو استثنى الشرع قال رسول الله ﷺ أحلت لنا ميتتان ودمان الميتتان السمك والجراد والدمان الكبد والطحال وعن جابر أنه قال غزوت جيش الخبط وأمر أبو عبيدة فجعنا جوعاً شديداً فألقى البحر حوتاً ميتاً لم نر مثله يقال له العنبر فأكلنا منه نصف شهر فأخذ أبو عبيدة عظماً من عظامه فمر الراكب تحته فلما قدمنا ذكرنا النبي ﷺ فقال كلوا رزقاً أخرجه الله اطعمونا إن كان معكم قال فأرسلنا إلى رسول الله منه فأكله وعن أبي أوفى قال غزونا مع رسول الله ﷺ سبع غزوات كنا نأكل معه الجراد.

قوله: والحرمة المضافة قال الإمام ذهب الشافعي في اظهر أقواله إلى أنه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك يحرم الانتفاع بعظمها خاصة وكل الفقهاء اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير واحتج هؤلاء أن هذه الأشياء ميتة فوجب أن يحرم الانتفاع بها إنما قلنا إنها ميتة لقوله ﷺ ما أبين من حي فهو ميتة وهذا الخبر يعم العظم والشعر والكل.

---

(١) أخرجه ابن ماجه والحاكم من حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما كذا نقل عن حاشية السيوطي.

يكون محلاً للفعل مطلقاً[١] فيفيد حرمة جميع الأفعال على أخصر طريق حيث جعل العين غير قابل لكونه متعلقاً بفعل المكلف فلا ينافي كون الحرمة متعلق بأفعال المكلفين.

قوله: (إلا ما خصه الدليل كالتصرف في المدبوغ) ومن جملتها قوله عليه السلام أيما اهاب دبغ فقد طهر شامل للميتة كلها سوى جلد الآدمي والخنزير.

قوله: **(وإنما خص اللحم بالذكر لأنه معظم ما يؤكل من الحيوان وسائر أجزائه كالتابع له)** وإنما خص الخ مع أن سائر أجزائه والانتفاع به حرام لأنه أي اللحم معظم ما يؤكل الخ فحرمته تدل على حرمة سائر الانتفاع لأن المعنى الذي يكون سبباً لحرمة أكله موجود في سائر أجزائه والانتفاع فيدل عليه بدلالة النص ولم يرد دليل على انتفاعه بجلده المدبوغ فبقي على عمومه ولم يجيء اللحم في الميتة لملاحظة هذه العلة إذ لا رغبة في أكل لحمها كلحم الخنزير فإنه مما يرغب النصارى أكله.

قوله: **(أي رفع به الصوت عند ذبحه للصنم)** هذا أصله ثم جعل عبارة عن ما ذبح لغير الله والضمير أن لما وزاد صاحب الكشاف عند ذبحه بياناً للسببية المستفادة من الباء والظاهر أن عند ذبحه بدل من به بدل الاشتمال والمعنى وحرم عليكم ما أهل عند ذبحه لغير الله كقول أهل الجاهلية باسم اللات والعزى وللصنم متعلق برفع ومعنى رفع الصوت للصنم أن يذكر اسمه عند الذبح كما نقل عن أهل الجاهلية قيد للصنم لرد المشركين وإلا فالمراد غير الله مطلقاً سواء كان صنماً أو غيره فإذا ذبح النصراني باسم المسيح يكون حراماً أيضاً وغرضه ليس تخصيص ما أهل به لغير الصنم بل المراد لتنبيه على أنه كثير الوقوع بين المشركين.

قوله: **(والإهلال أصله رؤية الهلال يقال أهل الهلال وأهللته لكن لما جرت العادة أن يرفع الصوت بالتكبير إذا رؤي)** والإهلال أصله الخ. لأن هذه المادة وضعت للأولية فيقولون الهلل لأول المظهر والهلال لأول ما يبدو القمر وأهل الصبي إذا رفع صوته حين الولادة لأنه أول ظهوره وسماع صوته ثم استعمل في رفع الصوت مطلقاً سواء كان رفع الصبي حين الولادة أو غيره ولهذا فسره بقوله أي رفع الصوت وهذا من نقل اسم الخاص

قوله: وإنما خص اللحم الخ لما أفاد كلمة إنما الحصر وتخصيص التحريم بالمذكورات وإن ما عداها حلال ورد عليه أن سائر أجزاء الخنزير من شحومه وأعصابه ما عدا الأشياء المذكورة فيلزم أن يدخل تحت الحل وليس كذلك فأجاب بأن ذكر اللحم لكونه معظم ما يؤكل من الحيوان يغني عن ذكر سائر الأجزاء لأن سائر الأجزاء تابع له وذكر المتبوع ذكر للتابع فكان سائر أجزائه في حكم المذكور.

---

(١) لأن المنع نوعان منع الرجل عن الشيء كمنع الغلام عن الخبز مع أن الخبز بين يديه ومنع الشيء عن الرجل بأن رفع الخبز من بين يديه فإضافة التحريم إلى العين من النوع الثاني ولا يخفى مبالغته في منع الفعل.

إلى العام ولم يجيء المسند إلى الهلال إلا مجهولاً يقال أهلّ الهلال واستهل على ما لم يسم فاعله إذا رؤي الهلال فإذا قيل استهل على البناء للفاعل يكون بمعنى تبين وظهر وفي الصحاح يقال أهل الهلال على البناء للمفعول ولا يقال أهل على البناء للفاعل.

قوله: (سمي ذلك إهلالاً ثم قيل لرفع الصوت وإن كان لغيره) سمي ذلك الرفع إهلالاً لملابسة المعنى الأصلي للإهلال مجازاً ثم صار حقيقة عرفية ثم نقل من هذا الخاص إلى العام وقيل لكل رفع الصوت إهلال ومن هذا قيل هذا أهل لرفع الصوت عند الذبح وعند التلبية بالتكبير.

قوله: (بالاستئثار على مضطر آخر وقرأ عاصم وأبو عمرو وحمزة بكسر النون) بالاستئثار أي بطلب أن يؤثر نفسه على مضطر آخر بأن ينفرد تناوله ويهلك الآخر.

قوله: (سد الرمق والجوعة) معنى عدا في الأصل تجاوز الحد والمراد هنا تجاوز حد الشرع وهو التناول مقدار النجاة من الهلاك الرمق بقية الروح والجوعة بفتح الجيم مصدر بناء المرة أي المرة الواحدة من الجوع فالأول مذهب أبي حنيفة فإنه ذهب إلى أنه يأكل المضطرون الميتة وسائر ما يحرم بقدر ما يمسك الرمق أي الحياة فقط والزيادة عليه حرام وكذا مذهب الشافعي والثاني مذهب عبد الله بن الحسن البصري فإنه ذهب إلى أنه يأكل قدر ما يدفع الجوعة وعن مالك أنه يأكل منها حتى يشبع ويزود فإن وجد غني عنها طرحها كما قيل فيحمل غير باغ ولا عاد على معنى غير ما ذكر هنا كما سيجيء.

قوله: (وقيل غير باغ على الوالي ولا عاد بقطع الطريق فعلى هذا لا يباح للعاصي

قوله: بالاستئثار على مضطر آخر أي بالاستقلال وطلب الاثرة لنفسه عليه والاستئثار التفرد والاستقلال بالشيء من دون غيره يعني لو حصل مضطر آخر من الميتة قدر ما يسد به جوعته لا يبغي عليه ولا يأخذه منه لأنه ليس أولى بأن يموت من الجوع.

قوله: وقيل غير باغ على الوالي أصل البغي قصد الفساد وأصل العدوان الظلم ومجاوزة الحد يقال عدا عليه عدواً وعدواناً إذا ظلم واختلفوا في معنى قوله ﴿غير باغ ولا عادٍ﴾ [البقرة: ١٧٣] فقال بعضهم غير باغ أي غير خارج على الوالي والسلطان ولا عادٍ أي متعد عاصٍ بسفره بأن خرج لقطع طريق أو لفساد في الأرض وهو قول ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير وقالوا لا يجوز للعاصي بسفره أن يأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله إذا اضطر إلى أكله ولا أن يترخص برخص المسافرين حتى يتوب ويقول وبه أخذ الشافعي وأحمد رحمهما الله لأن في إباحته له إعانة على فساده وذهب جماعة إلى أن البغي والعدوان راجعان إلى الأكل واختلفوا في تفصيله فقال الحسن وقتادة بأكله من غير اضرار للغير ولا عاد أي لا يعدو شبعه وقيل غير باغ أي غير طالبها وهو يجد غيرها ولا عاد أي غير متعد ما حد له فيأكل حتى يشبع ولكن يأكل منه قوة مقدار ما يمسك رمقه وقال مقاتل أي غير مستحيل لنا ولا عادٍ أي متردد منها وقيل غير باغ أي غير مجاوز للقدر الذي أحل له ولا عادٍ أي لا يقصر في ما أبيح له فيدعه قال مسروق من اضطر إلى الميتة والدم ولحم الخنزير فلم يأكل حتى مات دخل النار واختلف العلماء في مقدار ما يحل للمضطر أكله من الميتة فقال بعضهم مقدار ما يمسك رمقته وهو قول أبي حنيفة وأحد قولي

بالسفر وهو ظاهر مذهب الشافعي وقول أحمد رحمهما الله تعالى في تناوله لما فعل بالرخصة فيه) وقيل الخ هذا القول منقول عن الشافعي ولم يرض به المص لأن الباغي والعادي على هذا باغ وعاد في غير الأكل والمتبادر من السوق البغي والعدوان في الأكل وأيضاً لا يفهم منه إباحة الأكل بأن لا يكون زائداً على قدر الضرورة وهو المقصود إلا أن يقال إنه على هذا لا يحتاج إلى التقييد كما نقل عن مالك لكن الرواية عن الشافعي وعنده مقيد بأن لا يكون زائداً على قدر الضرورة بالرخصة إشارة إلى أن الحرمة باقية إلا أنه سقط الإثم من المضطر وغفر لاضطراره وظاهره يخالف قوله في سورة الأنعام في تفسير قوله تعالى: ﴿إلا ما اضطررتم إليه﴾ [الأنعام: ١١٩] مما حرم عليكم فإنه أيضاً حلال حال الضرورة فالأولى أن يقال إن الله غفور لما فعل من الزيادة على قدر الحاجة إذ لا يخلو عنه والمحافظة على قدر الحاجة والعمل به مشكل رحيم بالرخصة أي بجعله حلالاً حال الضرورة أو يقال الرواية عن الأئمة مختلفة وصاحب التوضيح اكتفى بالأول وكذا المصنف صرح بالحل ولم يشر إلى الرواية الأخرى فالأول هو المعول والرخصة مجاز هنا لكنه أقرب إلى الحقيقة وموضع التفصيل الأصول.

قوله: (فإن قيل إنما تفيد قصر الحكم على ما ذكر وكم من حرام لم يذكر) إنما أي لفظة إنما تفيد بالاتفاق ما لم يمنع مانع وأما إنما بالفتح فإفادة القصر فمتنازع فيه قصر الحكم أي حكم الحرمة على ما ذكر من الميتة الخ مع أن ما عداه من الحرام كثير فكيف يصح القصر.

قوله: (قلت المراد قصر الحرمة على ما ذكر مما استحلوه لا مطلقاً) أي أنه مسوق

الشافعي والقول الآخر يجوز أن يأكل حتى يشبع وبه قال مالك وقال سهل بن عبد الله غير باغ مفارق للجماعة ولا عادٍ مبتدع مخالف للسنة ولم يرخص للمبتدع تناول المحرم عند الضرورة قال الإمام وهذه الضرورة لها سببان أحدهما الجوع الشديد وأن لا يجد مأكولاً حلالاً يسد به الرمق فعند ذلك يكون مضطراً الثاني إذا أكرهه على تناوله مكره فيحل له تناوله.

قوله: في تناوله فسر فلا إثم عليه بقوله فلا أثم في تناوله لأن الاضطرار ليس من أفعال المكلف حتى يقال لا اثم عليه فلا بد من اضمار وهو الأكل والتقدير فمن اضطر فأكل فلا إثم عليه أي لا إثم عليه في أكله كما في قوله تعالى: ﴿فمن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ [البقرة: ١٨٤] تقديره فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فأفطر فعدة من أيام أخر وقوله ﴿ومن كان مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام﴾ [البقرة: ١٩٦] أي فحلق ففدية من صيام وإنما جاز الحذف في أمثال هذه المواضع لدلالة الكلام عليه.

قوله: المراد قصر الحرمة على ما ذكر مما استحلوه لا مطلقاً يعني ليس المراد بالقصر المستفاد من كلمة إنما قصرا حقيقياً حتى يرد عليه أنه كم من حرام لم يذكر بل المراد به القصر الإضافي الناظر إلى اعتقاد المخاطبين فإن كان المراد بالمخاطبين بعليكم في قوله تعالى: ﴿إنما حرم عليكم الميتة والدم﴾ [البقرة: ١٧٣] المؤمنين وهم قد حرموا تلك الأشياء المذكورة في الآية وبعض ما أحله الله تعالى لهم من لذائذ الأطعمة ورفيع الملابس كان القصر قصر افراد فقيل لهم ما

لرد المشركين في تحريم ما أحل الله من البحيرة والسائبة ونظائرهما وتحليلهم ما حرم الله تعالى من هذه المذكورات كأنهم قالوا تلك حرمت علينا لكن أحلت فقيل لهم ما حرم عليكم إلا هذه فهو قصر قلب كما هو أصل إنما فليس المراد قصر الحرمة على ما ذكر مطلقاً حتى يرد الإشكال على الحصر بل مقيد بقيد ما استحلوه[1] أي اعتقدوه حلالاً والقرينة كون المشركين مستحلين ما ذكر وهذا بناء على أنه للكفار سواء كان الخطاب لهم أو للناس باعتبار دخول المشركين فيهم وأما كونه بناء على أنه للمؤمنين تحريمهم لذائذ الأطعمة النفيسة والقصر قصر افراد فضعيف لأن تحريمهم لأجل كف النفس عن تناوله تزهداً وكسراً للنفس ولذا يعد يميناً وقد صدر من صدر الكائنات تحريم الحلال بهذا المعنى لا اعتقاد حرمة تلك الأطعمة حتى تكون هذه الآية مسوقة لرد اعتقاد الشركة فيكون قصر أفراد وهذا ذنب عظيم يحتاج إلى استغفار فخيم والموقوذة والمنخنقة والمتردية والنطيحة داخلة في الميتة فلا إشكال بأنه بعد تقييده بما استحلوه لا حصر أيضاً لبقاء مثل المنخنقة الخ.

قوله: (أو قصر حرمته على حال الاختيار كأنه قيل إنما حرم عليكم هذه الأشياء ما

حرم عليكم إلا هذه الأشياء لا هذه مع لذائذ المطاعم ورفيع الملابس وإن كان المخاطبون به الكفار وهم اعتقدوا حل هذه المذكورات في الآية وحرمة بعض ما أحله الله كالسائبة والحام والوصيلة كان القصر قصر قلب لقلب ما في اعتقادهم فكأنهم قالوا المحرم لنا ذاك لا هذه المذكورات فقيل لا بل المحرم هذه لا ذاك فالقصر بالنسبة إلى المؤمنين قصر إفراد وبالنسبة إلى الكافرين قصر قلب.

قوله: أو قصر حرمته على حال الاختيار هذا جواب ثانٍ عن السؤال فعلى هذا يكون المقصور عليه حال الاختيار والمقصود حرمة هذه الأشياء والمعنى ما حرمت عليكم هذه الأشياء إلا إذا كنتم مختارين لا مضطرين فإنها يباح أكلها حال الاضطرار يدل عليه قوله عز وجل ﴿فمن اضطر﴾ [البقرة: ١٧٣] الآية وجه اندفاع السؤال به أن المقصور عليه في إنما هو الجزء الأخير من أجزاء الكلام فإن المقصور عليه حينئذٍ حال الاختيار والسؤال إنما يرد لو كان المقصور عليه هذه المذكورات كما أنه كذلك في الوجه الأول لكن وجب أن يقدر حال الاضطرار في آخر الكلام لأن المقصور عليه في إنما هو الجزء الأخير من أجزاء الكلام فإن المقصور عليه في قولك إنما جاءني زيد هو زيد أي لا غيره وفي قولك إنما جاء زيد راكباً هو راكباً أي لا ماشياً وفي قولك إنما جاء زيد راكباً يوم الجمعة هو يوم الجمعة أي لا في غير يوم الجمعة قال صاحب المفتاح والسبب في إفادة إنما معنى القصر هو تضمينه معنى ما وإلا ولذلك تسمع المفسرين لقوله تعالى: ﴿إنما حرم عليكم الميتة والدم﴾ [البقرة: ١٧٣] بالنصب يقولون معناه ما حرم عليكم إلا الميتة والدم وهو الموافق لقراءة الرفع المقتضية لانحصار التحريم على الميتة والدم بسبب أن في قراءة الرفع يكون ما موصولاً صلته حرم عليكم واقعاً اسماً لأن ويكون المعنى أن المحرم عليكم الميتة والدم وقد سبق أن قولنا المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يقتضي انحصار الاطلاق على زيد وترى أئمة النحو يقولون إنما تأتي إثباتاً لما يذكر بعدها ونفياً لما سواه إلى هنا كلامه لكن القرينة الحالية فيما

---

(١) كأنه قيل الحرام مما استحلوه هذه المذكورات وما عداها باقٍ على الحل.

لم تضطروا إليها) أو قصر حرمته على حال الاختيار ويؤيده قوله ﴿فمن اضطر غير باغ﴾ [البقرة: ١٧٣] الآية للتصريح بما علم ضمناً فيكون المقصور عليه محذوفاً بقرينة فمن اضطر والمعنى إنما حرم عليكم هذه المذكورات في حال الاختيار لأن المقصور عليه يؤخر في إنما وما قرره المص بقوله قيل إنما حرم الخ بيان حاصل المعنى وفي تصحيح القصر يحتاج إلى ما ذكرنا وتخصيص هذه الأشياء بالذكر مع أن سائر المحرمات كذلك حرمته في حال الاختيار لأن سائر المحرمات إن كان من قبيل المأكولات فداخل فيما ذكر كما أشرنا إليه وإن لم يكن من قبيل المأكولات فلا فائدة في تخصيص حرمته حال الاختيار فلا بد من هذه العناية[١] وإلا فلا يجدي قصر حرمة هذه الأشياء حال الاختيار نفعاً وهذا البيان أولى مما قيل من أن كلمة إنما قد لا تكون للقصر كما في قوله تعالى: ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش﴾ [الأعراف: ٣٣] الآية لأن محافظة القاعدة المقررة عند أرباب البلاغة حسبما أمكن كالواجب لدى أهل البصيرة ويتمحل القصر أيضاً في قوله تعالى: ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش﴾ [الأعراف: ٣٣] بمثل هنا في موضعه إن شاء الله تعالى وعلى هذا ينبغي أن يكون الخطاب للمؤمنين ليكون محط الفائدة هو القيد والمقيد جميعاً إن لم يعلموا حرمة هذه الأمور قبل هذه الآية وإلا فمحط الفائدة القيد فقط فتكون الآية الأولى الامتنان بإباحة الطيبات الذاتية بدون عارض وهذه الآية امتنان بترخيص تناول المحرمات في حال الاختيار وجعلها حلالاً حين الاضطرار (**عوضاً حقيراً**).

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٤﴾﴾

قوله: (أما في الحال لأنهم أكلوا ما يتلبس بالنار لكونها عقوبة عليه فكأنه أكل النار) أما في الحال مجازاً على طريق إطلاق اسم المسبب على السبب لأن العوض الذي أخذوه بالتحريف هو المأكول وذلك سبب للنار فذكر اسم المسبب وأريد السبب ويدل عليه قوله لأنهم أكلوا ما يتلبس بالنار قوله لكونها الخ علة تحصيلية قوله فكأنه أكل النار تصوير لحاصل المعنى لا الإشارة إلى التشبيه والإشارة إلى الاستعارة كما هو عادته ولك أن تقول أشار به إلى أن الكلام استعارة تمثيلية[٢] فتوجه وكن على بصيرة.

نحن فيه تدل على أن تكون المقصور عليه هذه الأشياء المذكورة ويكون المعنى ما حرم عليكم شيئاً من المأكولات إلا الميتة والدم ولحم الخنزير لأن الكلام في المأكولات لا في الحال والقرينة المقالية وهي فمن اضطر تدل على أن المقصور عليه الحال لا هذه الأشياء.

---

(١) وبهذه العناية يندفع إشكال ابن كمال في بعض منهواته.

(٢) شبه بالهيئة المنتزعة من أمور عديدة وهي الراشي والرشوة وآكلها الراشي ط بالهيئة المأخوذة من الأكل والنار وآكلها فذكر اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبه بها وأريد الهيئة المشبهة وهذا أوفق لكلام المص وعادته حيث ذكر أداة التشبيه وأراد الاستعارة.

ط وجه الشبه ترتب الألم والتحسر على كل منهما.

قوله: (كقوله:

أكلت دماً إن لم أرعك بضرة بعيدة مهوى القرط طيبة النشر)

أكلت دماً إنشاء معنى لأنه دعاء والمراد بالدم الدية كما سيصرح به المص إن لم أرعك أي إن لم أتزوج عليك كذا فهم من تفسير بعض المحشيين ولعله بيان الحاصل إذ معنى لم أرعك أخوفك بضرة من الروع بمعنى الخوف لم أرعك بضم الراء وسكون العين وحاصله لم أخوفك بضرة إن لم أتزوجك قوله بعيدة مضافة إلى المهوى وبعد مهوى القرط كناية عن طول العنق وهذا مرغوب في النساء والقرط بضم القاف وسكون الراء ما يعلق في الاذن والحاصل أن الشاعر دعا على نفسه بترك قتل قاتل وليه وهو مذموم عند العرب إن لم يتزوج على زوجته بضرة حسناء صفتها هذه الأمور المستحسنة البيت من الحماسة لأعرابي تزوج امرأة فلم توافقه فقيل له إن حمى دمشق تهلك النساء شريعاً فحملها إلى دمشق وقال هذا الشعر وقبله:

دمشق خذ بها واعلمي أن ليلة تمر بعودي نفسها ليلة القدر
أما لك عمر إنما أنت حية إذا هي لم تقتل تعش آخر الدهر
ثلاثين حولاً لا أرى منك راحة لبهنك في الدنيا لباقية العمر
أكلت دماً إن أرعك بضرة بعيدة مهوى القرط طيبة النشر

والنشر الرائحة.

قوله: (يعني الدية) أي يقصد الشاعر بالدم الدية إطلاقاً لاسم السبب على المسبب وذكر الدم أي القتل وإرادة الدية مجاز مشهور بعلاقة السببية وكذا النظم الجليل لكن فيه عكس ما في الشعر كما عرفت هذا ظاهر كلامه وقد عرفت أن حمل مراده على الاستعارة التمثيلية يلائم قوله فكأنه أكل النار فح يكون غرضه من نقل البيت حسن إطلاق ما ذكر وهو ذكر ما لم يؤكل مراداً به من شأنه ما يؤكل.

قوله: (أو في المال أي لا يأكلون يوم القيامة إلا النار) أو في المال عطف على في الحال أي لا يأكلون يوم القيامة إلا النار جزاء وفاقاً لأكلهم في الدنيا الرشوة المؤدية إلى العذاب بالنار فالنار حقيقة والأكل مجاز عن إحراق باطنهم إذ النار لا تؤكل حقيقة ولا يبعد

قوله: أكلت دماً البيت من الحماسة يدعو على نفسه بأكل الدية إن لم يتزوج على حليلتها الناشزة ضرة وأكل الدية عند العرب عار.

قوله: لم أرعك من الروع بالفتح بمعنى الخوف أي إن لم أفزعك ومهوى القرط مسقطاً الرعثة في عنقها فقوله بعيدة مهوى القرط كناية عن طول العنق يقول أكلت الدية ورضيت بأكلها إن لم أتزوج عليك ضرة طويلة العنق طيبة النشر أي طيبة الرائحة النشر الرائحة الطيبة وإنما سميت المرأتان للرجل ضرتين لأن كل واحدة منهما تريد ضر الأخرى قيل يجوز أن يكون مراد الشاعر من الدم العلهز وهو الدم والصوف يلف الصوف ويلطخ بالدم ويؤكل عام المجاعة والقحط فيكون دعاء على نفسه بالمجاعة.

أن يحمل على ظاهره فيعاقبون بأكل النار عينها جزاء لهم على أكلهم الرشى التي أخذوها بكتم نعت النبي عليه السلام والحصر يقتضي أن لا يأكلون الزقوم وقد بين الله تعالى في مواضع عديدة أن الكفار لآكلون من شجر من زقوم فالتفصي إما بالتزام أن يكون الذين يكتمون لا يأكلون إلا النار أو في بعض الأوقات يأكلون النار وفي بعضها يأكلون الزقوم والحصر بالإضافة إلى أكل ما ينتفعون وكذا الكلام في قوله: ﴿ليس لهم طعام إلا من ضريع﴾ [الغاشية: ٦] الآية وإن حمل أكل النار على المجاز فالأمر واضح.

قوله: (ومعنى في بطونهم ملء بطونهم يقال أكل في بطنه وأكل في بعض بطنه) ولم يرض كون في بطونهم تأكيداً بناء على أن الأكل قد يستعمل في غيره تقول العرب إذا هبت الجنوب أكلت الثلج وتسمى السكين آكل اللحم واختار أن ذكر في بطونهم للتنبيه على أنهم يأكلون ملء البطون زيادة في تعذيبهم ثم أيده بقوله يقال أكل في بطنه إذا أكل ملء بطنه وأكل في بعض بطنه إذا أكل بدون ملء بطنه والبطن وإن كان ظرفاً للمأكول لكن جعل ظرفاً للأكل إشعاراً لتقرر الأكل بمعنى الحاصل بالمصدر يقال دخلت في الدار فكما أن الدار ظرف للدخول فكذلك البطن للأكل لما ذكرنا من التقرر ومثل هذا لا يكون مثل صليت في المسجد تأمل لكن فيه إشكال وهو أن أئمة الأصول قالوا إذا ذكر لفظة في لا يقتضي الاستيعاب يقال صمت في رجب إذا صام بعض أيامه ولا يقال صمت رجب إلا إذا صام في جميع أيامه فبأي طريق يستفاد الاستيعاب والمص طاب الله ثراه أشار إلى وجهه بأنه شاع كذلك في الاستعمال فقال ويقال أكل في بطنه الخ قيل إن الظاهر الجار والمجرور حال مقدرة والمعنى ما يأكلون شيئاً حاصلاً في بطونهم إلا النار إذ الحصول في البطن ليس مقارناً للأكل لكن قال أبو البقاء لكن فيه تقدم الحال على الاستثناء وهو ضعيف فالأولى أن في بطونهم متعلق بيأكلون وظرفيته للأكل مع أنها ظرف للمأكول للمبالغة قال الفاضل السعدي في سورة الحج في قوله تعالى: ﴿كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها﴾ [الحج: ٢٢] وكلمة[1] في أبلغ من إلى لدلالتها على التمكن والاستقرار أي أعيدوا فيها أبلغ من أعيدوا إليها وكذا في قوله تعالى أو لتعودن في ملتنا أبلغ من إلى ملتنا وكذا فيما نحن فيه تعلق في بيأكلون أبلغ من جعله حالاً مقدرة وهو الظاهر من كلام المص.

قوله: (كقوله:

كلوا في بعض بطنكم تعفوا)

قوله: ومعنى في بطونهم ملء بطونهم قال أبو البقاء والجيد أن يكون في بطونهم ظرفاً ليأكلون فعلى هذا هو مبالغة في الأكل كأنهم كانوا متمكنين على البطون عند الأكل فملؤوا بطونهم.

---

(١) قيل والظاهر أن تعديته بفي لتضمنه معنى الاستقرار المناسب للمقام فإن الأكل قد يعقبه الدفع خصوصاً إذا كان المأكول غير ملائم للطبع انتهى ولا يخفى أن المستقر هو المأكول لا الأكل نفسه إلا أن يراد به الحاصل بالمصدر فح لا حاجة إلى التضمين وقد مر التفصيل.

تمامه:

فــإن زمــانــكــم زمــن خــمــيــص

ومعنى تعففوا التعفف عن السؤال تعفوا بتشديد الفاء من العفة وجواب أمروا الخميص فعيل من خمص الجوع خمص وحاصله فإن زمانكم زمان قحط والبيت استشهاد على أن التقييد ببعض البطن لإفادة عدم الملئ ويستفاد منه الاستيعاب عند عدم التقييد بالبعض والتقييد بالبطن فقط إذ لا واسطة بينهما.

قوله: (عبارة عن غضبه عليهم) كناية أو مجازاً فمن شرط إمكان المعنى الحقيقي في الكناية كالزمخشري ومن لم يشترطه متفقان في كونه كناية لإمكان الحقيقي وللحمل على المجاز مساغ.

قوله: (وتعريض بحرمانهم حال مقابليهم في الكرامة والزلفى من الله) لأن لفظه مشعر بأن عدم التكلم[1] لكتمانهم واشترائهم وهذه العلة مختصة بهم فيفيد أن مقابليهم والمؤمنون مكرمون عند الله بأنواع الكرامات ومن جملتها تكلمهم قال تعالى: ﴿سلام قولاً من رب رحيم﴾ [يس: ٥٨] والقائل هو الله تعالى على قول بلا واسطة وأنت خبير بأن كون هذه العلة مختصة بهم لا يفيد المطلوب لم لا يجوز تعدد العلل وانتفاء علة واحدة لا تستلزم انتفاء سائر العلل ودعوى أن العلية مختصة بهذه العلة غير مسموعة فالأولى السكوت عن التعريض على أن المتبادر من مقابليهم من لم يكتم الحق ولم يشتروا فهم ح شامل لسائر الكفار الذين لم يكتموا وتخصيصه بالمؤمنين بدليل خارج من الكلام.

قوله: (ولا يثني عليهم مولم) ولا يثني هذا أيضاً لازم التزكية كناية مولم اسم مفعول فإسناده مجاز عقلي وقد مر التفصيل في أوائل السورة الكريمة.

قوله تعالى: أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡعَذَابَ بِٱلۡمَغۡفِرَةِۚ فَمَآ أَصۡبَرَهُمۡ عَلَى ٱلنَّارِ ﴿١٧٥﴾

قوله: (في الدنيا) بقرينة مقابلته والعذاب بالمغفرة وتفصيل استعارة ﴿اشتروا

قوله: عبارة عن غضبه فيكون كناية عن الغضب لأن نفي الكلام لازم الغضب عرفاً وقوله وتعريض بحرمانهم أي بحرمانهم عن الكرامة قوله حال مقابليهم مفعول الحرمان ومقابلوهم أهل الجنة والنعيم المقيم فعلى هذا يراد بالتعريض ما اصطلح عليه وقيل هو كناية إيمائية لأن الكلام ملزوم للإكرام فعدم الإكرام يكون ملزوماً لعدم الكلام فأطلق اللازم وأريد الملزوم وإنما أخرج الكلام عن ظاهره إلى أن الآيات دلت على أنه تعالى يكلمهم وذلك قوله تعالى: ﴿فوربك لنسألنهم أجمعين﴾ [الحجر: ٩٢] وقوله: ﴿فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين﴾ [الأعراف: ٦] فهو تعالى يسأل كل واحد من المكلفين والسؤال بما يكون بالكلام.

---

(١) وقيل لا يكلمهم بما يحبون ولكن بنحو قوله: ﴿اخسؤوا فيها ولا تكلمون﴾ [المؤمنون: ١٠٨].

الضلالة﴾ [البقرة: ١٦] الخ قد مر في قوله تعالى: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم﴾ [البقرة: ١٦] الآية.

قوله: (في الآخرة بكتمان الحق) وهو نعت النبي عليه السلام إشارة إلى أن أولئك إشارة إلى المراد بالموصول مع وصفه وهو الكتمان فالاشتراء بثمن قليل فالباء في بكتمان للسببية متعلق باشتروا.

قوله: (للمطامع والأغراض الدنيوية) رمز إلى معنى ويشترون به ثمناً.

قوله: (تعجب من حالهم في الالتباس) أي يتعجب كل من يرى أو يسمع حالهم الأولى تعجيب من حالهم من التفعيل لكن النسخة تعجب من التفعل فيحتاج إلى التمحل.

قوله: (من موجبات النار من غير مبالاة) وهو الكتمان والاشتراء والكفر بالله والتعبير من موجبات النار بناء على الوعيد الأكيد قوله من غير مبالاة زيادة في الذم لأن ارتكاب القبائح تهاوناً من غير مبالاة أشد قبحاً من ارتكابها تكاسلاً وإن كان ارتكاب الكفر قبيحاً مطلقاً سواء كان بالمبالاة أو بغيرها.

قوله: (وما تامة مرفوعة بالابتداء وتخصيصها كتخصيص قولهم شرا هر ذا ناب) وما أي كلمة ما في فما أصبرهم يريد أن ما أصبرهم من أفعال التعجب وقد اختلف النحاة فيه فذهب الجمهور إلى أن ما نكرة تامة أي ليست استفهامية مرفوعة بالابتداء ولما ورد أن النكرة لا تقع مبتدأ إلا أن يخصص ولا مخصص هنا ظاهراً حاول بيان كونها مخصصة وتخصيصها كتخصيص شراهر ذا ناب يعني بجعل التكبر للتهويل والتعظيم أي شيء عظيم لا حقير أصبرهم والخبر أصبرهم وهذا مختار سيبويه.

قوله: (أو استفهامية وما بعدها الخبر) واختاره الفراء وعلى تقدير كونها استفهامية لا

قوله: والأغراض الدنيوية وهي الأجور التي أخذوها لكتمان ما في الكتاب المنزل بالتحريف وتبديل ما فيه من الأحكام.

قوله: تعجيب من حالهم يريد أن معنى التعجيب راجع إلى العباد أي إيقاع للمخاطب في العجب من الامتناع التعجب في شأنه تعالى لأن التعجب منشؤه الجهل بالسبب فإنهم قالوا التعجب انفعال النفس عما خفي سببه وخرج عن نظائره فلا يجوز على الله تعالى.

قوله: وما تامة أي غير موصولة فهو بمعنى شيء أي فشيء عظيم أصبرهم على النار فهو في التخصيص مثل شراهر ذا ناب فشر نكرة وقعت مبتدأ لتخصصه بالصفة لأن تنكيره للتعظيم معناه شر عظيم أهر ذا ناب.

قوله: أو استفهامية فمعناه فأي شيء أصبرهم وفي الكشاف فما أصبرهم على النار تعجيب من حالهم في التباسهم بموجبات النار من غير مبالاة منهم كما تقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان ما أصبرك على القيد والسجن تريد أنه لا يتعرض لذلك إلا من هو شديد الصبر على العذاب وقيل فما صبرهم فأي شيء صبرهم يقال أصبره على كذا وصبره بمعنى وهذا أصل معنى فعل التعجب قيل الفرق بين الوجهين أن ما في الأول للتعجيب وفي الثاني للاستفهام على

يحتاج إلى التخصيص وما بعدها الخبر ناظر إلى كونها تامة أو استفهامية.

قوله: (أو موصولة وما بعدها صلة والخبر محذوف) اختاره الأخفش ويحتمل أن تكون موصوفة وما بعدها صفة وعلى التقديرين فالخبر محذوف أي شيء عظيم ولاحتياجه إلى التقدير أخره وأما ترجيح كونها نكرة تامة فلأن النكارة تناسب التعجب ثم إن الصبر هنا مجاز عن الجسارة والإقدام على أسباب العقوبة بالنار بقرينة التفريع على ما قبله من التلبس بأسباب النار وأيضاً الصبر على النار غير متصور والمعنى فما أقدمهم على هذه الجناية التي أدت إلى العذاب بالنار وهذا التعجب تعجب حال الذين يكتمون بالعبارة وتعجب حال سائر الكفار بدلالة النص وقد عرفت أن التعجب هنا راجع إلى العباد بقرينة استحالته من العلام الغيوب إذ التعجب كما سيجيء حيرة تعرض الإنسان لجهله بسبب المتعجب منه وحاصله التعجيب ثم الاختلاف في أن ما تامة أو استفهامية أو موصولة باعتبار أصل وضعه وهو مستعمل الآن لإنشاء التعجب ولم يتعرض كون ما استفهامية قصد بها الإنكار والتوبيخ واصبر فعل ماض بمعنى صبره صابراً لأن أصبر لم توجد في اللغة بهذا المعنى.

قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴿١٧٦﴾﴾

قوله: (أي ذلك العذاب بسبب أن الله نزل الكتاب بالحق فرفضوه بالتكذيب أو

سبيل التوبيخ ولذا غير الفعل إلى صبرهم حتى لا يكون على صيغة فعل التعجب وقوله وهذا أصل معنى فعل التعجب وقوله أي ما في الأصل للاستفهام والتعجب يتولد منه.

قوله: والخبر محذوف والمعنى فالذي أصبره على النار شيء عظيم لا يدرك بالبيان.

قوله: أي ذلك العذاب قال الإمام اختلفوا في قوله ذلك إشارة إلى ماذا وذكروا فيه وجهين الأول أنه إشارة إلى ما تقدم من الوعيد ثم إنه تعالى لما حكم عن الذين يكتمون البينات بالوعيد الشديد بيّن أن ذلك الوعيد على ذلك الكتمان إنما كان لأن الله أنزل الكتاب بالحق في صفة محمد ﷺ وأن هؤلاء اليهود والنصارى لأجل مشاقة الرسول يخفونه ويرفعون الشبهة فيه فلا جرم استحقوا ذلك الوعيد الشديد ثم قد يقدم في وعيدهم أمور أقربهم أنهم اشتروا العذاب بالمغفرة وثانيها ﴿أنهم اشتروا الضلالة بالهدى﴾ وثالثها ﴿إن لهم عذاباً أليماً﴾ ورابعها ﴿إن الله لا يزكيهم﴾ وخامسها ﴿إن الله لا يكلمهم﴾ فقوله ذلك يصلح أن يكون إشارة إلى كل واحد من هذه الأشياء وأن يكون إشارة إلى مجموعها الثاني أن ذلك إشارة إلى ما يفعلونه من جزائهم على الله تعالى في مخالفتهم أمر الله وكتمانهم ما أنزل الله فبين تعالى أن ذلك إنما هو من أجل أن الله نزل الكتاب بالحق وقد نزل فيه أن هؤلاء الرؤساء من أهل الكتاب لا يؤمنون ولا ينقادون ولا يكون فيهم إلا الاصرار على الكفر كما قال ﴿الذين كفروا سواء عليهم أءنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾ [البقرة: ٦] وفي الكشاف أي ذلك العذاب بسبب أن الله تعالى نزل من الكتب بالحق وأن الذين اختلفوا في كتب الله فقالوا في بعضها حق وفي بعضها باطل وهم أهل الكتاب لفي شقاق لفي خلاف بعيد عن الحق والكتاب للجنس أو كفرهم ذلك بسبب أن الله نزل القرآن بالحق كما يعلمون

الكتمان) أي ذلك العذاب بالنار المنفهم من العبارة ولم يقل ذلك النار لأن النار مؤنث معنون وإيثار صيغة البعد لبيان عظم العذاب بسبب أن الله نزل الكتاب أي التورية أو القرآن أو كلاهما بناء على أن اللام للجنس أو للعهد وقوله فرفضوه بالتكذيب أي بالقرآن أو الكتمان أي التوراة يؤيد عهديته وهذا القيد منفهم مما بعده والسببية بالنسبة إليه لكنه لظهوره ولأن إنزال الكتاب ليس سبباً للعذاب فالقرينة كنار على علم على المراد والمراد بالسبب هنا سبب سبب العذاب إذ استحقاقهم بالعذاب بسبب الكتمان والاشتراء لأن الله تعالى نزل الكتاب ملتبساً بالحق أي بالحكمة المقتضية لإنزاله فكتموه أو كذبوه فكتمان الكتاب وتكذيبه أعظم المعاصي وعن هذا استحقوا العذاب العظيم والحرمان عن الثواب المقيم وحاصله أنه بيان لعلية العلة والمعنى ذلك العذاب المسبب عن الكتمان والاشتراء الخسران بسبب أن الله نزل الخ فاللام في العذاب للعهد والمعهود ما ذكرناه فعلم مما ذكر أن المصنف جعل وإن الذين اختلفوا عاطفة بما قبله والجملة جملة تذييلية مسوقة لبيان شناعة علماء اليهود لأنه أقوى في ذمهم ولم يجعل حالاً قيداً للكلام المتقدم والسببية راجعة إلى ذلك القيد لأن الذم بالوصفين أبلغ من الذم بوصف واحد وكذا جعل الأمرين سبباً أقوى من الأمر الواحد.

قوله: (اللام فيه إما للجنس واختلافهم إيمانهم ببعض كتب الله تعالى وكفرهم

وأن الذين اختلفوا فيه من المشركين فقال بعضهم سحر وقال بعضهم شعر وبعضم أساطير لفي شقاق بعيد يعني أن أولئك لو لم يختلفوا أو لم يشاقوا لما جسر هؤلاء أن يكفروا.

قوله: وكفرهم أي كفر اليهود عطف على قوله ذلك العذاب فقد سبق أنهم اشتروا الضلالة بالهدى وهو كفرهم والعذاب بالمغفرة فذلك إما إشارة إلى الأقرب وهو عذابهم المدلول عليه بقوله والعذاب بالمغفرة أو إلى الأبعد وهو كفرهم المفهوم من قوله: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [البقرة: ١٦] فعلى الأول الذين اختلفوا في الكتاب هم اليهود وضع موضع ضميرهم والتعريف في الكتاب للجنس وعلى الثاني التعريف في الكتاب للعهد وهو القرآن والذين اختلفوا هم المشركون وعلى الوجهين الكلام مع اليهود أي في حقهم وأولئك إشارة إلى المشركين وهؤلاء إشارة إلى اليهود والمشركون كانوا في مكة ومدينة أكابر بالنسبة إلى اليهود فهم لما اختلفوا في القرآن جسر اليهود على الكفر وقالوا نحن أولى أن نكفر به لأنه نقيض كتابنا وقيل على الأول الكلام مع اليهود خاصة واللام في الكتاب للجنس وعلى الثاني الكلام مع اليهود والمشركين والتعريف للعهد والمعهود القرآن والذين اختلفوا المشركون وذلك لأن المشركين لم يختلفوا إلا في القرآن وأما أهل الكتاب فقد بنوا القول ببطلانه ولا يختلفون في أنه سحر أو شعر أو أساطير الأولين بل قطعوا بأنه باطل قوله والخطاب لأهل الكتاب اخلف في الخطاب بقوله إن تولوا فقيل إنه لأهل الكتاب وقيل عام للمسلمين ولهم جميعاً ودليل الأول قوله فإنهم أكثروا الخوض وهو يشير إلى سبب النزول والكلام مستطرد كأنه لما ذكر اختلافهم في الأصل وهو جنس الكتاب السماوي أو القرآن ذكر اختلافهم في الفرع وجعله خاتمة القصة ودل به على أن قولهم في أمر القبلة سفه.

ببعض) اللام فيه للجنس الشامل لجميع كتب الله ولهذا قال واختلافهم إيمانهم ببعض كتب الله الخ فعلى هذا وضع الظاهر موضع المضمر للإشارة إلى المغايرة فإن المراد بالكتاب السابق إما التوراة أو القرآن واحتمال الجنس هناك ضعيف ولذا لم يتعرض له.

قوله: **(أو للعهد والإشارة إما إلى التوراة)** فيكون وضع المظهر موضع الضمير للتقرر في الذهن أو لاستلذاذه بذكره والمعهود أما التوراة قدمها لمناسبة الكتمان.

قوله: **(واختلفوا بمعنى تخلفوا عن المنهج المستقيم في تأويلها)** تخلفوا الخ. أي تأخروا عن الصراط المستقيم في تأويلها فأولوها بما يشتهيه أنفسهم أشار إلى أنه حينئذٍ فيه تقدير المضاف فإن تأخرهم ليس عن نفس الكتاب بل عن تأويلها الصادق.

قوله: **(أو خلفوا خلاف ما أنزل الله مكانه)** فعلى هذا يكون اختلفوا مشتقاً من الخلف بفتح اللام بمعنى العوض وعلى الأول من هذا الاحتمال من الخلف بسكون اللام مع تقدير المضاف في الكتاب أي في تأويلها أي التوراة.

قوله: **(أي حرفوا ما فيها)** بوضع الشيء الآخر مكانه والفرق بين الوجهين أن التحريف في الأول بالتأويلات الزائغة من غير تبديل الكلمات وهنا التحريف بتبديل الألفاظ وكلاهما معاً صدر من اليهود أو أحدهما على اختلاف فيه ولما كان استعمال اختلفوا بمعنى تخالفوا مشتقاً من الخلاف ضد الوفاق كثيراً شائعاً[1] قدمه على ما عداه وقدم الأول من الوجهين لأن كون التحريف بمعنى التأويل الباطل راجح عنده وفيه نظر لأن المعنى الثاني مرجح موافق لظاهر قوله تعالى: ﴿يحرفون الكلم عن مواضعه﴾ [النساء: ٤٦] فالوجه في التقديم أن الثاني فيه تكلف حيث قال أو خلفوا خلاف ما أنزل الخ إذ فهم معنى خلفوا خلاف ما أنزل الخ من اختلفوا بعيد من جهة البناء قيل وعلى الوجهين بناء الافتعال للتصرف كما في اكتسبت وما فهم من كلام المص أن بناء الافتعال بمعنى التفعل حيث قال بمعنى تخلفوا في الأول وبمعنى التفعل حيث قال أو خلفوا في الثاني بتقدير مضاف وهو خلاف ما أنزل الخ ولا يخفى ما فيه من التعسف الذي لا يليق بجزالة النظم الجليل.

قوله: **(وإما إلى القرآن واختلافهم فيه قولهم سحر وتقول وكلام علمه بشر وأساطير الأولين)** فيه أي في القرآن الخ فحينئذٍ يكون اختلفوا مأخوذاً من الخلاف ضد الاتفاق موافقاً للاستعمال المشهور لكن أخره لأن كون الإشارة إلى القرآن على تقدير كون اللام للعهد ضعيف لعدم ملائمته بما قبله إذ الكلام فيه في شأن اليهود وعلى هذا التقدير يكون المراد بالموصول عاماً للمشركين واليهود مع أن قوله ذلك بأن الله حيث

---

(١) حتى نقل عن البعض أنه قال حمل الاختلاف على معنى الاخلاف والتخلف مما لم نجده في كتب اللغة.

حمل ذلك على أنه للإشارة إلى العذاب بالكتمان مختص باليهود فيحتاج إلى أن يقال أسند إلى الجميع(١).

قوله: (لفي خلاف بعيد عن الحق) معنى شقاق لفي خلاف لأن كلاً من المتخالفين في شق أي في جانب غير شق صاحبه بعيد عن الحق والبعد عن الحق وصف للمتخالفين وصف الشقاق به مجازاً للمبالغة في بعدهم.

قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَـٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَـٰهَدُوا۟ وَٱلصَّـٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾

قوله: (البر كل فعل مرضي) وقد مر أن البر التوسع في الخير من البر وهو الفضاء الواسع يتناول كل خير وأراد بكل فعل مرضي كل خير سواء كان فعل الجوارح أو فعل اللسان أو فعل الجنان وعام للتروك أيضاً بتعميم الفعل إلى كف النفس وبالجملة كلامه فيما سبق خير من كلامه هنا.

قوله: (والخطاب لأهل الكتاب فإنهم أكثروا الخوض في أمر القبلة حين حولت وادعى كل طائفة أن البر هو التوجه إلى قبلته) أي اليهود والنصارى لأن اليهود تصلي قبل المغرب إلى بيت المقدس من أفق مكة والنصارى يصلون قبل المشرق من أفق مكة ونقل عن الكشف أنه قال هذا بحسب أفق مكة وهو يقتضي أن التوجه لهما للقدس وأما كونه مشرقاً ومغرباً بحسب الأفق لا مطلقاً فانظره وقد مر التفصيل فيه وتقديم المشرق لأن توجه اليهود إلى المغرب ليس لكونه مغرباً بل لكونه بيت المقدس من المدينة المنورة واقعاً في جانب الغرب وارتباطه بما قبله أنه لما ذكر اختلافهم في معظم الأصول وهو اختلافهم في الكتاب ذكر اختلافهم في بعض الأمور من الفروع وهو اختلافهم في القبلة التي شرط الصلاة التي هي عماد الدين ومعراج المصلين.

قوله: (فرد الله تعالى عليهم وقال تعالى ليس البر ما أنتم عليه فإنه منسوخ) واجب الإعراض فكيف تدعون أنه بر قوله فإنه منسوخ يدل على أن لكل طائفة قبلة فقبلة النصارى منسوخة بشرعنا وقبلة اليهود منسوخة بشرع عيسى عليه السلام إن قيل إن اليهودية منسوخة به وإلا فهي منسوخة بشرعنا أيضاً وقد مر الكلام فيما يتعلق بهذا المرام في قوله تعالى: ﴿ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك﴾ [البقرة: ١٤٥] الآية.

قوله: (ولكن البر ما بينته واتبعه المؤمنون) هذا مضمون قوله تعالى: ﴿وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ

---

(١) لأن العذاب وإن كان عاماً للمشركين لكن العذاب بالكتمان ليس شاملاً لهم فجعله شاملاً لهم كما هو مقتضى كون الكتاب عبارة عن القرآن يستلزم ما ذكرناه.

ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ الآية وقدم خبر ليس على قراءة الحفص لما أن المصدر المأول أعرف من المحلى باللام لأنه يشبه الضمير من حيث إنه لا يوصف ولا يوصف به والأعرف أحق بالاسمية كذا في الإرشاد ولما كان في الاسم طولاً قدم الخبر عليه والأولى أن يقال إن تولي وجوههم قبل المشرق والمغرب أمر معلوم ونفى كون ذلك التولي برأ مجهول فلا جرم أن ما هو ليس بمعلوم حكم به على أمر معلوم في الكلام الخبري.

قوله: (وقيل عام لهم وللمسلمين) قيل فيكون عوداً على بدء فإن الكلام في أمر القبلة وطعنهم في النبي عليه السلام بذلك كان أساس الكلام إلى هذا القطع فجعل خاتمة كلية أجمل فيها ما فصل كما قيل لكن لما كان طول الفصل بينه وبين بدأ أمر القبلة وما يقع به الفصل غير أمر القبلة مرضة ولم يرض به ولم يلتفت إليه أبو السعود صاحب الإرشاد.

قوله: (أي ليس البر مقصوراً بأمر القبلة) عداه بالباء لتضمنه معنى الاختصاص وتعديته بلا تضمين بعلى والباء داخلة على المقصور عليه والقصر مستفاد من تعريف البر بلام الجنس فيفيد قصر المسند إليه على المسند والنفي متوجه إلى القصر أي ما أنتم عليه أيها المسلمون من أمر القبلة من البر لكن البر ليس بمقصور عليه فلا تكثروا الخوض في شأنه لكن توجه النفي إلى القصر بالنسبة إلى أهل الكتاب مشكل واعتبار القصر وعدمه في إطلاق واحد باطل وهذا يكون وجهاً آخر لضعفه وإذا كان المراد بالخطاب أهل الكتاب يكون النفي متوجهاً إلى نفس البر والقصر يعتبر في النفي بأن يلاحظ النفي أولاً ثم القصر ثانياً كملاحظة النفي أولا ثم المبالغة في النفي ثانياً في قوله تعالى: ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾ [فصلت: ٤٦] على وجه وقصر نفي البر على ما ذكر ادعائي أو إضافي.

قوله: (أو ليس البر العظيم الذي يحسن أن تذهلوا بشأنه عن غيره أمرها) أي اللام في البر للعهد والمعهود البر العظيم الذي الخ. وهذا حاضر في الذهن وقرة العين لراغب المبرات ومكمل الحسنات فبهذا الاعتبار يتحقق شرط العهد ولما لم يكن ذلك في القوة بحيث يمنع حمله على الجنس جوزه وقدمه لإفادته القصر بخلاف العهد والقصر كما عرفت يفيد ترغيب المبرات عظيمها أو غيره والزجر عن الاشتغال ببر مخصوص منها وهذا المعنى أيضاً لا يلائم كون الخطاب عاماً للكافرين إذ لا يحسن هذا المعنى في شأنهم إلا أن يقال إن نفي البر الذي شأنه كذا عن أمر القبلة أعم من أن يكون من المبرات وليس من أعظمها وهذا بالنسبة إلى المؤمنين ومن أن لا يكون منها لكونها منسوخة بالنسبة إلى الكافرين فعلى هذا التأويل هذا المعنى أولى من المعنى الأول لأنه لا ينتظم بالنسبة إلى أهل الكتاب يعرفه أولو الألباب وينكشف من هذا البيان أن ذكر المشرق والمغرب حينئذ للتعميم بطريق ذكر الخاص وإرادة العام مجازاً وهذا خلاف الظاهر فليكن هذا وجهاً آخر لتمريضه.

قوله: وقيل عام لهم وللمسلمين هو القول الثاني في الخطاب وإنما وصف البر المنفي في هذا الوجه بالعظم دون الأول لأنه لما كان من جملة ذلك النزاع قول المسلمين وهو بر لم يجز أن يسلب عنه مطلق البر فسلب البر العظيم.

قوله: (وقرأ حمزة وحفص البر بالنصب) قد مر توضيحه وأما رفعه على أنه اسم ليس وإن تولوا خبره فهو بناء على أن كل فريق يدعي أن البر هذا أي القبلة التي هو عليها وقد عرفت رجحان كون البر خبراً ولكل وجهة.

قوله: (أي ولكن البر الذي ينبغي أن يهتم به) الظاهر أنه حمل اللام على العهد وهو البر المعهود الذي ينبغي أن يهتم به من غير أن يذهل عن غيره وحمل اللام على الجنس[١] بكون القصر ادعائياً لكمال ذلك الجنس في الفرد المذكور قليل الجدوى لكونه راجعاً إلى العهد في المآل وأشار إلى العهدية بتوصيفه بالوصف المذكور كما أشار إليه بالتوصيف في ليس البر أن تولوا فمن جوز هنا الجنسية بالادعاء المذكور فعليه أن يجوز الجنسية هناك مع أنه مقابل للجنس.

قوله: (بر من آمن بالله أو ولكن ذا البر من آمن) قدر المضاف لتوقف استقامة المعنى على تأويل ما الأول تقدير المضاف في جانب الخبر وهو الأولى ولذا قدمه والثاني تقديره في جانب الاسم أي ولكن ذا البر الخ. وهو مرجوح لأنه كتنزع الخف قبل الوصول إلى الماء.

قوله: (ويؤيده قراءة من قرأ ولكن البار) وجه التأييد أن معنى البار وذا البر واحد ولهذا عد بعضهم كلاهما حمل الاشتقاق وفي كلامه إشارة إلى أن البر بمعنى البار فيكون تأويلاً ثالثاً ولم يتعرض كون إطلاق البر على من آمن الخ. للمبالغة كأنه لكمال اتصافه

قوله: أي ولكن البر الذي ينبغي أن يهتم به بر من آمن هو مشعر باسترجاع الوجه الثاني في الخطاب لما فيه أن ما عليهم بر لكن ليس مما يهتم به وهذا إنما يستقيم إذا دخل المسلمون في الخطاب.

قوله: أو لكن ذا البر لما لم يجز حمل من آمن على البر فسر الكلام على الحذف والإضمار إما في جانب الخبر وهو الوجه الأول أو في جانب الاسم وهو الوجه الثاني ويجوز أن يكون من باب رجل عدل إشارة إلى أن من آمن بر مصور متجسد كقول الخنساء في مرثية أخيها فإنما هي إقبال وإدبار أوله:

فما عجول على بو تطوف به	لها حنينان إعلان وإسرار
ترتع ما رتعت حتى إذا ادكرت	فإنما هي إقبال وإدبار
يوماً بأجزع مني حين فارقني	صخر وللدهر إحلاء وإمرار

يعني هذه الناقة ترتع زماناً فلما ذكرت ولدها ترك الرتع وتقبل وتدبر فهي لكثرة إقبالها وإدبارها كأنها تجسدت من الإقبال والإدبار وهذا الوجه مذكور في الكشاف.

قوله: ويؤيده قراءة ولكن البار ويؤيد أن التقدير ذا البر قراءة من قرأ ولكن البار لأن البار بمعنى ذي البر.

---

(١) بأن يقال اللام فيه للجنس وقصر الجنس على البر العظيم مع أن البر دونه كثير ادعائي لكمال الجنس فيه لكن المقابلة تأبى عنه.

بالبر بر كما أن الرجل عدل لأن غرضه أنه لو كان على ظاهره بدون مبالغة لقيل بر من آمن أو ولكن ذا البر لا أن المضاف هنا مقدر لما مر غير مرة أن الشيخ عبد القاهر شدد في الإنكار على من أول إقبال وإدبار بمقبلة وبمدبرة في قول الخنساء فإنما هي إقبال وإدبار فقال إنه كلام[1] مرذول إلى آخر ما نقله النحرير في المطول في بحث الإسناد فالأحسن حمل كلام المص على ما ذكرناه.

قوله: (والأول أوفق وأحسن) أي أوفق ليس البر أن تولوا وأحسن في نفسه لما عرفت من أن الثاني كنزع الخف الخ.

قوله: (والمراد بالكتاب الجنس) وهو الظاهر لأن جميع الكتب السماوية واجب الإيمان بها.

قوله: (أو القرآن وقرأ نافع وابن عامر ولكن بالتخفيف ورفع البر) أو القرآن لأن إيمانه مستلزم لإيمان سائر الكتب الإلهية ولذا صح إرادته آخره لأن نوع فيه تكلف وتصريح الإيمان بجميع الكتب مرغوب فيه وتقديم الإيمان بالله لأنه المقصود الأعظم من الإيمان ثم اليوم الآخر لأنه أحد جانبيه وقطريه وفيه رد على اليهود والنصارى في دعويهم الإيمان بالله واليوم الآخر حيث خص البر بر من آمن بالله وبره الإيمان بالله الخ. وإيمان أهل الكتاب ليس ببر وكلاً إيمان لاعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد وأن الجنة لا يدخلها غيرهم كما حكى الله تعالى عنهم وبه يظهر وجه آخر لتقديم الإيمان بالله واليوم الآخر لمساسه لما قبله أشد مساس وأما ما قاله صاحب الإرشاد كأنه قيل ولكن البر هو التوجه إلى المبدأ والمعاد اللذين هما المشرق والمغرب في الحقيقة فمناف لحسن الأدب في الحقيقة وقدم الملائكة لأنهم سفرة الوحي يتلقفون الوحي تلقفاً روحانياً ويلقون إلى الأنبياء عليهم السلام وإيراد الجمع لوجوب الإيمان بجميعهم بأنهم عباد مكرمون وعن العصيان معصومون والظاهر أن سفير الوحي ملك واحد وهو جبريل عليه السلام وقيل لأن سفير الوحي وإن كان واحداً إلا أنه قد أنزل بعض الكتب بل بعض سور القرآن بجم غفير من الملائكة تعظيماً لشأن المنزل

قوله: والأول أوفق وأحسن أي والأول وهو أن المعنى ولكن البر بر من آمن هو أوفق للمسلوب بقوله ليس البر فإن المسلوب هناك نفس البر لا ذو البر فوجب أن يكون المثبت في مقابلة نفس البر ليتوارد النفي والإثبات على محل واحد وأما كونه أحسن لأن الكلام في البر لا في البار ويجوز أن يكون وجه الأحسنية التوافق المذكور.

---

(١) وليس أي إقبال وإدبار في قولها فإنما هي إقبال وإدبار على حذف المضاف بأن حذف وأقيم المضاف إليه مقامه وإن كانوا يذكرونه إذ لو قلنا أريد إنما هي ذات إقبال وإدبار أفسدنا الشعر على أنفسنا وخرجنا إلى شيء مغسول وكلام عامي مرذول لا مساغ له عند من هو صحيح الذوق والمعرفة نسابة للمعاني ومعنى تقدير المضاف فيه أنه لو كان الكلام قد جيء به على ظاهره ولم يقصد المبالغة المذكورة لكان حقه أن يجاء بلفظ الذات لا أنه مراد انتهى فاحفظ هذا وبين المراد هكذا إذا وقع في كلام الشيخين صاحب الكشاف والبيضاوي فإن إفساد الشعر إذا كان منكراً فإفساد النظم البليغ يكون انكر.

ووحد الكتاب لأن استغراق المفرد أشمل[١] لأنه شائع في وحدان الجنس واستغراق الجمع شائع في جموعه ولذلك قيل الكتاب أكثر من الكتب كذا قاله في تفسير قوله تعالى: ﴿كل آمن بالله﴾ [البقرة: ٢٨٥] الآية انتهى. قائله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وهذه علة مصححة فلا إشكال بأنه ينبغي أن لا يجمع الملائكة والنبيين على أن ما ذكر ليس بكلي وتقديم الكتاب على النبيين لأنه منزل عليهم فمناسبته للملائكة أتم فذكره عقيب الملائكة أهم والنبيين داخل فيهم الرسل بالمعنى الأخص ومدحهم بأنهم آمنوا جميع الكتب والنبيين كلهم يتضمن على أن أهل الكتاب يؤمن بعضها ويكفر بعضها فهم الكافرون حقاً وينكشفه أشد ارتباطه بما قبله.

قوله: (أي على حب المال) صدر الآية إلى هنا بيان بر هو الاعتقاد الصحيح ولكونه أساساً قدمه وهنا بيان بر هو الأعمال الصالحة وهي تختلف باختلاف الشرائع وأما الأول فلا يختلف باختلاف الشرائع وإن تجاوز حده بعض الملحدين والجار والمجرور في موضع الحال أي آتاه كائناً على حب المال ولا يبعد أن يكون على بمعنى مع[٢].

قوله: (كما قال عليه السلام) وهذا الحديث الشريف في شأن الصدقة المندوبة فنقله هنا الإشارة إلى ترجيح كون المراد نوافل الصدقات وسيأتي.

قوله: (لما سئل أي صدقة أفضل قال أن تؤتيه[٣] وأنت صحيح شحيح تأمل العيش وتخشى الفقر) أن تؤتيه خبر لمحذوف أي أفضل الصدقة ثواباً أن تعطيه أي المال المنفهم وأنت صحيح إذ بالمرض الذي لا يرجى زواله يزهد ويعرض عنه فالصدقة ح ليست بهذه المثابة شحيح أي بخيل أي أنت مصاحب بسبب البخل والحرص وهو أن تأمل العيش والحياة وتخشى الفقر إذ حين انقطاع رجاء الحياة فالصدقة أسهل للنفس ومرتبتها منحطة عن مرتبة الصدقة وقت رجاء الحياة وكذا حين عدم خوف الفقر بسبب من الأسباب الإنفاق لا يساوي الإنفاق حال خشية الفقر والاحتياج إلى الغير ولا يعارضه قوله عليه السلام «إنما الصدقة عن ظهر غنى» فإن المراد به الصدقة على وجه يؤدي إلى السؤال عن الناس بسبب الصدقة لإنفاقه مع احتياجه إليه وليس المراد ههنا ذلك بل خوف الفقر والفرق بين خوف الفقر وبين إصابة

قوله: أن تؤتيه مقول قال في كما قال عليه السلام وفي الكشاف كما قال ابن مسعود أن تؤتيه وأنت صحيح تأمل العيش وتخشى الفقر ولا تمهل حتى إذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا الحديث من رواية الشيخين عن أبي هريرة قال جاء رجل إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا رسول الله أي الصدقة أفضل أجراً قال «إن تصدق» الحديث.

---

(١) وللمحقق التفتازاني نزاع في ذلك في صورة كون الاستغراق باللام.

(٢) مثل قوله تعالى: ﴿وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم﴾.

(٣) ورواية البخاري عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن تصدق والمآل واحد.

الفقر واضح والثاني مذموم لمن لم يصبر على ذلك والأول ممدوح ومعدود من الخصال المرضية.

قوله: (وقيل الضمير لله) وقدم هذا الاحتمال في تفسير قوله تعالى: ﴿ويطعمون الطعام على حبه﴾ [الإنسان: ٨] ولم يرض به هنا وهذا عجب والقول بأنه إنما مرضه لأن الأول مؤيد بالحديث المذكور ضعيف لأنه لو كان مؤيداً للأول لكان التفسير به هناك مرجوحاً وقد رجحه وقدمه. **(أو للمصدر والجار والمجرور في موضع الحال)** أي الضمير للمصدر المدلول عليه لآتي أي على حب الإيتاء والإعطاء والمحبة فيه وفي الأول طبيعي وفي الثاني شرعي مجاز عن إطاعة الله تعالى.

قوله: (يريد المحاويج منهم ولم يقيد لعدم الالتباس) إذ الصدقة إنما تكون للمحتاجين والهبة للأغنياء حتى يكون الهبة للفقير صدقة يجري فيها أحكام الصدقة

قوله: الضمير لله أي ضمير حبه لله أي على حب الله وابتغاء مرضاته حسبة له لا لغرض دنيوي.

قوله: أو للمصدر أي لمصدر آتِ أي على حب إيتاء المال.

قوله: والجار والمجرور في موضع الحال أي محل قوله على حبه نصب على الحال في كل التقادير المذكورة إما من الفاعل أو المفعول أو منهما جميعاً كما في قولك جاءني زيد راكبين فالمعنى على الأول وآتى المال كائناً ذلك الآتي على حب الله أو على حب المال أو على حب الإيتاء وعلى الثاني كائناً ذلك المال محبوباً للآتي وعلى الثالث وآتى المال كائنين على حب الله أي كائناً ذلك الآتي والمؤتى به على حب الله كما في قولك رأيت زيداً راكبين قيل الضمير في وحبه إن كان للمال أو الايتاء كان على حبه من باب التتميم والمبالغة وإن كان لله كان تكميلاً كان الإيتاء بدون الإخلاص لم يكن كاملاً فضم الإخلاص إليه تكميلاً له والإيتاء الإعطاء والأصل أن يستعمل في تعدية الإتيان لكن خولف الأصل في استعمال العرب مثل أجاء في معنى إلجاء وأصله أن يستعمل في تعدية جاء على ما ذكره المفسرون في معنى قوله تعالى: ﴿فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة﴾ [مريم: ٢٣] قوله ولم يقيد لعدم الإلباس أي لم يقيد ذوي القربى واليتامى بالفقر والاحتياج حيث لم يقل ذوي القربى واليتامى الفقراء للعلم بأن الصدقة يستحقها الفقراء دون الأغنياء يقول الفقهاء هبة المال للفقير صدقة ولذلك لا رجوع فيها وإن وهب للأجنبي بلا عوض والصدقة للغني هبة وللمتصدق الرجوع قيل تقييد ذوي القربى واليتامى بالفقير تخصيص بلا مخصص إلا أن يحمل على الإيتاء الواجب والظاهر أن الواجب هو المراد من الآية لأنه معطوف على الواجب وهو الإيمان بالملائكة والكتاب والنبيين والعطف عليه وإن لم يوجب كون المعطوف داخلاً في حكم الوجوب لكنه سبب لمسارعة وقوع الواجب في النفس وكذا يشعر بالواجب عد مصارف الزكاة وهذا وإن لم يكن قطعي الدلالة عليه لكنه ليس بقاصر عن الدلالة على أن المراد بذوي القربى واليتامى الفقراء المحاويج منهم لكن عطف قوله: ﴿وآتى الزكاة﴾ [البقرة: ١٧٧] يدل على أن المراد بالإيتاء هنا إيتاء الصدقات المتطوع عنها وإلا يلزم التكرار ويمكن أن يجاب عنه بأن الأول بيان مصارف الزكاة والثاني أداؤها على ما سيذكر فلا تكرار.

والصدقة للأغنياء هبة تعتبر فيه شروط الهبة دون الصدقة والقربى مصدر كالرجعى وألفه للتأنيث ولا يدخل الأب والابن لأنهما لا يعرفان بالقرابة وإنما جمع ذو هنا لأنه يراد به جميع الأقارب وأفرد فيما سبق في قوله تعالى: ﴿وبالوالدين إحساناً وذي القربى﴾ [البقرة: ٨٣] لأن إضافته إلى المصدر تغني عن صيغة الجمع إلا إذا أريد به الأنواع فيجمع كما هنا فأريد الوارث وغيره والمحرم وغيره.

قوله: (وقدم ذوي القربى لأن إيتائهم أفضل كما قال عليه السلام «صدقتك على المسكين صدقة وعلى ذوي رحمك اثنتان صدقة وصلة») ثم قدم اليتامى الذين هم غير الأقارب فإن إيتائهم أهم[1] أيضاً إذ ليس لهم من يقوم بمؤنتهم قال عليه السلام «أنا وكافل اليتيم كهاتين في الجنة» وأشار بهاتين إلى الإصبعين ثم قدم المساكين الذين هم غير الأقرباء واليتامى بمعونة المقابلة حيث إذا قوبل العام بالخاص يراد به ما وراء الخاص لأن الحاجة قد اشتدت لهم حيث كان احتياجهم لذاتهم بعدم فقدان المال بالمرة بخلاف ابن السبيل فإن له مالاً في وطنه لا معه[2] وبهذا البيان انكشف وجه التعميم بعد التخصيص ثم ابن السبيل لأنه منقطع عن ماله وأهله فهو أحرى بالإحسان إليه.

قوله: (جمع المسكين وهو الذي أسكنته الخلة وأصله دائم السكون كالمسكير لدائم السكر) المسكين مفعيل[3] من السكون كأن الفقر أسكنه ولهذا وهو الذي أسكنته الخلة بحيث لا حراك به وفيه مبالغة فإن السكون حقيقة ليس بمتحقق ولذا قال فيما مر كان الفقر أسكنه أو دائم السكون إلى الناس أي الميل إليهم والخلة بفتح الخاء الفقر والاحتياج وظاهر كلامه أن المسكين من لا شيء له وقد قال في قوله تعالى: ﴿أما السفينة فكانت لمساكين﴾ [الكهف: ٧٩] الآية وهو دليل على أن المسكين يطلق على من يملك شيئاً وهو

قوله: وهو الذي أسكنه الفقر وفي الكشاف والمسكين الدائم السكون إلى الناس لأنه لا شيء له قوله لأنه لا شيء له هو قول أبي حنيفة رحمه الله لقوله تعالى: ﴿أو مسكيناً ذا متربة﴾ [البلد: ١٦] وعند الشافعي رحمه الله هو الذي يقدر على ما يقع موقعاً من كفايته ولا يكفيه لقوله تعالى: ﴿أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر﴾ [الكهف: ٧٩] ثم المساكين ضربان منهم يكف عن السؤال وهو المراد ههنا ومنهم من يسأل وهو المراد بقوله ﴿والسائلين﴾ [البقرة: ١٧٧] وإنما فرق الله تعالى بينهما من حيث إنه يظهر على المسكين المسكنة بما يظهر من حاله وليس كذلك السائل لأنه بمسألته يعرف فقره وحاجته.

---

(١) كما قال عليه السلام الخ أخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان من حديث سلمان بن عامر ومعنى صدقة في قوله صدقتك على المسكين صدقة أي صدقة واحدة فلها عشرة أمثالها وعلى ذوي رحمك سواء كان محرماً أو غير محرم اثنتان أي حسنتان اثنتان صدقة يجازي بها ثواب الصدقة وصلة رحم يثاب بثواب صلة رحم.

(٢) وفي الهداية وابن السبيل من كان له مال في وطنه وهو في مكان لا شيء له فيه.

(٣) مفعيل من صيغ المبالغة لاسم الفاعل.

مذهب الشافعي والأول مروي عن أبي حنيفة كما في الهداية والفقير بالعكس أي من له شيء دون نصاب عندنا وعند الشافعي من لا شيء له وفائدة الاختلاف تظهر في الوصايا والأوقاف وأما الزكاة فلا يظهر فيها هذا الخلاف كذا في الأكمل لكن الظاهر أن يراد بالمسكين هنا من لا يملك النصاب سواء لا يملك شيئاً أصلاً أو يملك شيئاً دون النصاب حيث لم يذكر هنا الفقير وكونهما صنفاً واحداً مروي عن أبي يوسف وهو المراد هنا.

قوله: (المسافر سمي به لملازمته السبيل كما سمي القاطع ابن الطريق) فبهذه العلاقة يقال ابن السبيل مجازاً قال في قوله تعالى: ﴿يا بني إسرائيل اذكروا﴾ [البقرة: ٤٠] الآية والابن من البناء لأنه مبنى أبيه ولذلك أي لكون الابن مبنى أبيه مجازاً ينسب المصنوع إلى صانعه فيقال أبو الحرث وبنت الفكر فيجعل الحرث ابنا للحارث لأنه مبنى الحارث كالابن ولما كان المسافر ملازماً للسبيل كملازمة الحرث للحارث أضيف الابن إلى السبيل الذي هو عبارة عن المسافر مجازاً كان المسافر مبنى السبيل والسبيل أب له.

قوله: (وقيل الضيف لأن السبيل يرعف به) وإنما سمي الضيف ابن السبيل لأن السبيل يرعف به أي يأتي الضيف منها بغتة من غير انتظار قيل يرعف به أي يقدمه والرعف السبق ومنه الرعاف للدم السابق من الأنف ومعنى تقديم السبيل إياه أن المسافر أعز الأضياف والمعنى الأول أوضح من هذا ولما كان السبيل قدمه كان المسافر مبناه وقيل ابن السبيل كما يقال الحرث بن الحارث مرضه لأن إطعام الضيف مندوب وهذا منتظم كون المراد به نوافل الصدقات إلا أن يقال إن إطعام الضيف وإيتائه قد يكون فرضاً كحال مخمصة مثلاً والمضيف غير موجود سواه[١].

قوله: (الذين ألجأهم الحاجة إلى السؤال) حمل لام السائلين على أنه موصول قوله ألجأهم الخ. مستفاد من المقام لكن الإلجاء بالنظر إلينا سواء كان كذلك في نفس الأمر أو لا فالسائل هنا يكون أحد المذكورين والعطف لتزيل تغاير الوصف منزلة تغاير الذوات لأن المراد بالمذكورين من لم يسألوا بقرينة المقابلة أو أعم منه وممن سأل ومن هذا البيان ظهر وجه تقديم المذكورين على السائلين.

قوله: (وقال عليه السلام للسائل حق وإن جاء على فرسه)[٢] للسائل حق على المسؤول عنه ينبغي أن يقضي حاجته بقدر طاقته ولو بقول معروف وفعل مألوف وإن جاء

قوله: لأن السبيل يرعف به أي تقدمه في الأساس رعف فلان بين يدي القوم واسترعف تقدم ورعف به صاحبه قدمه فوجه تسمية الضيف بابن السبيل أن السبيل يقدمه إلى بيت المضيف.

---

(١) ويدل عليه قوله عليه السلام «فكوا العاني واطعموا الجائع وعودوا المريض» والأوامر للوجوب لكن على الكفاية وسيجيء توضيح الحديث.

(٢) وهذا الحديث أخرجه أحمد كما قيل.

أي السائل على فرسه إن كان الإضافة لأدنى ملابسة لركوبه عليه مع أنه مملوك لغيره فالأمر واضح وإن كان الإضافة لكونه ملكاً له فإيتاء المال لكون ذلك الفرس من حوائجه أو قيمته لم تبلغ النصاب فلا يفهم من الحديث أن إعطاء السائل حق له ولو ظهر غناؤه وبأن عدم فقره حتى يقال لا يلائم ما اختاره الحديث والغرض من نقله مجرد البيان أن السؤال يفهم منه احتياج السائل ولو لاح عليه إمارة الغناء والمنافاة للعطاء وإن جاء ذكر لاستقصاء الأحوال أن وصلية والواو للحال ولا يقدر له جزاء أو معطوف على محذوف أي إن لم يجيء على فرسه وإن جاء على فرسه ولا يطلب الجزاء أيضاً قد مر الكلام في تحقيق المرام في قوله تعالى: ﴿أولو كان آباؤهم لا يعقلون﴾ [البقرة: ١٧٠] الآية.

قوله: (وفي تخليصها[1] بمعاونة المكاتبين) وفي العدول عن التعدية بنفسه إلى في للدلالة على أن الاستحقاق للجهة لا للرقاب أو للإيذان بأنهم أحق بها وأقوى استحقاقاً لأن في للظرفية أي هم مواضعها التي يوضع فيها لما فيها من الفك والإنقاذ من الرق وإحداث الحرية التي هي حياة معنوية هذا في تخليصها بمعاونة المكاتبين.

قوله: (أو فك الأسارى) بأن يفدى الأسارى وفيه تخليص الأسارى عن صحبة الأشرار والإنقاذ من أيدي الكفار وحفظ حوزة الإسلام ومتابعة قول سيد الأنام روى أبو موسى رضي الله تعالى عنه أن رسول الله عليه السلام قال «فكوا العاني وأطعموا الجائع وعودوا المريض» وفكوا أي خلصوا الأسير من يد العدو وهذه الأوامر للوجوب إذا امتثل بها بعض سقط عن الباقين والحديث خرجه البخاري ونقل عنه الصغاني.

قوله: (أو ابتياع الرقاب لعتقها) وحسنه معلوم مما ذكرنا في معاونة المكاتبين ولا بعد في أن يراد جميع ما ذكر وصيغة الجمع في الرقاب يؤيده إذ الظاهر أن الجمل يتناول أفراد النوع لا الشخص فقط **(المفروضة)**.

قوله: (يحتمل أن يكون المقصود منه ومن قوله ﴿وآتى المال﴾ الزكاة المفروضة) أو

قوله: يحتمل أن يكون المقصود منه الخ وفي الكشاف فإن قلت قد ذكر إيتاء المال في هذه الوجوه ثم قفاه بإيتاء الزكاة فهل دل ذلك على أن في المال حقاً سوى الزكاة قلت يحتمل ذلك وعن الشعبي أن في المال حقاً سوى الزكاة وتلا هذه الآية ويحتمل أن يكون ذلك بيان مصارف الزكاة أو يكون حثاً على نواقل الصدقات والمبار إلى هنا كلامه اعلم أنهم اختلفوا في المراد من هذا الإيتاء فزعم قوم أنه الزكاة فقيل عليه بأنه عطف الزكاة عليه بقوله: ﴿وأقام الصلاة وآتى الزكاة﴾ [البقرة: ١٧٧] ومن حق المعطوف أن يغاير المعطوف عليه فأشار إلى دفعه بإثبات المغايرة بالتفصيل والإجمال وهو قوله ويحتمل أن يكون ذلك بيان مصارف الزكاة وذهب آخرون

---

(١) إشارة إلى حذف المضاف لأن ما يعطى لهم لا يملكونها كالمصارف الأخر لعدم قابلية المالكية بعد فلا جرم أنه مصروف في تخليصها وكلمة في إشارة إلى ذلك كما بيناه والمراد بالجهة في قوله للجهة لا للرقاب تخليصها وفكها.

النوافل إن أريد بآتي المال نوافل الصدقات والتعميم أوفق للترغيب والتتميم.

قوله: (ولكن الغرض من الأول بيان مصارفها ومن الثاني أداؤها والحث عليها) أراد به دفع وهم التكرار أي الغرض حينئذٍ بيان مصارفها وإن لم يكن جميع المصارف مذكوراً كما في سورة التوبة ولما كان الكلام مسوقاً لبيان المصارف دون بيان أدائها وإن فهم منه بطريق الإشارة لا يتوهم التكرار وأنت خبير بأن الكلام مسوق لبيان أن البر الذي ينبغي فيه أن يتنافس المتنافسون بر هؤلاء لا البر الذي ادعوه أهل الكتاب فالغرض الحث على أدائها ويؤيده ذكره في جنب الإيمان بالله واقام الصلاة فالأولى الاحتمال الثاني بل الثاني منه.

قوله: (ويحتمل أن يكون المراد بالأول نوافل الصدقات) ولا يتوهم أنه على هذا الاحتمال يجوز أن يكون المراد بالسائلين الأغنياء والفقراء لأن المراد بهم الفقراء على أي احتمال حيث قال المصنف الجأهم الحاجة الخ.

قوله: (أو حقوقاً كانت في المال سوى الزكاة) أي حقوقاً غير مقدرة واجبة في المال سوى الزكاة روي عن فاطمة بنت قيس رضي الله تعالى عنها أن في المال حقاً سوى الزكاة وحكي عن الشعبي أنه سئل عمن له مال فأدى زكاته فهل عليه شيء سواه فقال نعم يصل القرابة ويعطي السائل ثم تلا هذه الآية ونفقة الأقارب والزوجات واجبة وإطعام الجائع واجب على الكفاية كما مر قال عليه السلام «لا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات شبعاناً وجاره جائع إلى جنبه» وللإجماع إذا انتهى الحاجة إلى الضرورة وجب على الناس أن

إلى أنه غير الزكاة فقال بعضهم إنه من الواجبات سوى الزكاة وإليه أشار بقوله قلت يحتمل ذلك وهو عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل اطعام المضطر ويدل على ثبوت هذا الوجوب قوله عليه الصلاة والسلام «لا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات شبعاناً وجاره طاو إلى جنبه» وعن الشعبي أنه سئل عمن له مال فأدى زكاته فهل عليه سواه قال نعم يصل القرابة ويعطي السائلة ثم تلا هذه الآية وقال بعضهم إنه من التطوعات واستدلوا عليه بأن الزكاة نسخت كل صدقة أي وجوبها وأجيب بأنه معارض بقوله عليه الصلاة والسلام في المال حقوق سوى الزكاة وإجماع الأمة على أنه يجب دفع حاجة المضطر وإن لم يكن عليه الزكاة بأن المراد أن الزكاة نسخت الحقوق المقدرة أما ما لا يكون مقدراً فإنه غير منسوخ بدليل وجوب التصدق عند الضرورة والإنفاق على الأقارب وعلى المملوك وذلك غير مقدر واستبعد بعضهم كون الأول بيان مصارف الزكاة لأنه زاد على معارف الزكاة بذوي القربى فإن صرف الزكاة عليهم لا يجوز ونقص عنها الفقراء والغارمين والعاملين عليها فكيف يكون بياناً للمصرف ثم قال والأولى أن يحمل على أنه حث على نوافل الصدقات والمبرات أقول ذلك ليس مستبعداً قوله لأنه زاد على مصارف الزكاة بذوي القربى فإن صرف الزكاة عليهم لا يجوز قلنا المراد بذوي القربى ليس المحارم منهم لخروج المحارم عن صرف الزكاة بالدليل ويجوز صرفها على غير المحارم منهم وقوله ونقص عنها الفقراء والغارمين والعاملين عليها قلنا ذلك ليس بضائر لأن المقصود بيان بعض المصارف من المحاويج ويعلم بالمقايسة عليه أن كل من هو فقير محتاج فهو محل لصرف الزكاة.

يطعموا مقدار دفع الضرورة وإن لم يكن الزكاة عليهم ولو امتنعوا عن الأداء جاز الأخذ منهم كذا قيل.

قوله: (وفي الحديث نسخت الزكاة كل صدقة) أخرجه ابن شاهين في الناسخ والمنسوخ من حديث علي رضي الله تعالى عنه مرفوعاً نسخ الأضحى كل ذبح ورمضان كل صوم وغسل الجنابة كل غسل والزكاة كل صدقة وقال هذا حديث غريب في إسناده المسيب بن شريك ليس عندهم بالقوي وأخرجه الدارقطني والبيهقي كما قبل ونسخ الزكاة للحقوق المقدرة قبل فرض الزكاة وأما الحقوق الثابتة في الشرع مع الزكاة كنفقة المحارم وإطعام الجائع المضطر ونحو ذلك كما فصل آنفاً فليس بمنسوخ كنسخ رمضان فإنه نسخ صوم يوم عاشوراء وأيام البيض فإنه فرض قبله على ما قيل وأما صوم الكفارة والمنذور فليس بمنسوخ.

قوله: (عطف على من آمن) والجامع بينهما خيالي وتغيير الأسلوب تنبيهاً على التغاير كما سبق فإنه بإيجاب الله تعالى وهذا بإيجاب العبد على نفسه ولذا قيد بإذا عاهدوا إذ المراد بالعهد هنا ما جرى بينهم من عقود الأمانات والمعاملات ونحوهما مما يجب الوفاء به أو يحسن لا المعنى الأعم منه ومن العهود التي عقدها الله تعالى على عباده وألزمها إياهم من التكاليف بقرينة مقابلة ما ذكر من التكاليف وقيد إذا عاهدوا يشعر بذلك والقول بأنه للتأكيد والمبالغة أو للتتميم وبأنه لا يتأخرهم إيفاؤهم بالعهد عن وقت الحاجة وكذا القول بأن قوله تعالى: ﴿إذا عاهدوا﴾ [البقرة: ١٧٧] للإيذان بعدم كونه من ضروريات الدين ليس بقوي إلا أن يراد به ما ذكرنا من العهود الجارية بينهم فحينئذٍ عدم كونه من ضروريات الدين على إطلاقه مشكل وهذا عام خص منه البعض وهو العهد بما يحرم حلالاً ويحلل حراماً كالإيمان فإنه لا يحسن الوفاء فضلاً عن الوجوب بل يجب الاحتراز عنه كالحنث في الإيمان بجعل الحلال حراماً والحلف على عدم تكلم الأبوين ونحو ذلك.

قوله: (نصبه على المدح) إما بتقدير امدح أو أخص وهو الظاهر نقل الإمام عن أبي

قوله: نصبه على المدح قال الإمام في نصب الصابرين أقول الأول قال الكسائي هو معطوف على ذوي القربى لأنه قال ﴿وآتى المال على حبه ذوي القربى﴾ [البقرة: ١٧٧] ﴿والصابرين﴾ [البقرة: ١٧٧] قال النحويون إن تقدير الآية يكون هكذا ولكن البر من آمن بالله وآتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين فعلى هذا قوله: ﴿والصابرين﴾ [البقرة: ١٧٧] من صلة من والموفون عطف على من آمن فحينئذٍ قد عطف على الموصول قبل صلته شيئاً وهذا غير جائز لأن الموصول مع الصلة بمنزلة اسم واحد ومحال أن يوصف الاسم أو يؤكد أو يعطف عليه إلا بعد تمامه وانقضائه بجميع أجزائه أما إذا جعلت قوله: ﴿والموفون﴾ [البقرة: ١٧٧] رفعاً على المدح على ما ذكر لم يصح أيضاً قال الكسائي لأنه حينئذٍ يقع الفصل بين الموصول والصلة بهذا المدح وقد عرفت أن هذا الفصل غير جائز بل هذا أشنع لأن المدح جملة فإذا لم يجز المدح بالمفرد فلأن لا يجوز بالجملة كان ذلك أولى فإن قيل أليس جاز الفصل بين المبتدأ والخبر كقولك إن زيداً فافهم

علي الفارسي أنه إذا ذكرت صفات في معرض الذم أو المدح فالأحسن أن يخالف إعرابها لأن المقام يقتضي الإطناب فإذا خولف في الإعراب كان المقصود أكمل لأن المعاني عند الاختلاف تتنوع وتتفنن وعند الاتحاد يكون نوعاً واحداً فقوله ﴿والصابرين﴾ [البقرة: ١٧٧] صفة مقطوعة عن موصوفه وهو الموفون بالواو مرفوع كقوله ﴿من آمن﴾ [البقرة: ٦٢] والقطع جائز وإن كان نعتاً أول كقوله تعالى: ﴿وامرأته حمالة الحطب﴾ [المسد: ٤] والقطع في النكرة بالواو الدالة على القطع والفصل جائز وكذا في المعرفة يجوز القطع مع الواو نصبته أو رفعته فما قيل إن المشهور في النصب أو الرفع على المدح هي الصفات المقطوعة ولم نجد ذلك مبيناً في المعطوف وإن أخذناه من هذا الموضع فقد قيل إنه من قلة الاطلاع وهذه المسألة مسطورة في متن المفصل وقد قيل إن كل ذلك منصوص في الرضي.

ما أقول رجل عالم ولقوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً﴾ [الكهف: ٣٠] ثم قال أولئك ففصل بين المبتدأ والخبر بقوله: ﴿إنا لا نضيع﴾ [الكهف: ٣٠] قلنا الموصول مع الصلة كالشيء الواحد فالتعلق الذي بينهما أتم من التعلق الذي بين المبتدأ والخبر فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدأ والخبر جوازه بين الموصول والصلة القول الثاني من قول الفراء إنه نصب على المدح وإن كان من صفة من وإنما رفع الموفون ونصب الصابرين لطول الكلام بالمدح والعرب تنصب على المدح والذم إذا طال الكلام بالنسق في صفة الشيء بالواحد وأنشد الفراء:

إلى الملك القرم وابن الهمام ... وليث الكتيبة في المزدحم

وقالوا فيمن قرأ ﴿حمالة الحطب﴾ [المسد: ٤] بنصب حمالة أنه نصب على الذم قال أبو علي الفارسي وإذا ذكرت الصفات الكثيرة في معرض المدح فالأحسن أن يخالف بإعرابها ولا يجعل كلها جارية على موصوفها لأن هذا الموضع من مواضع الاطناب في الوصف والإبلاغ في القول فإذا خولف بإعراب الأوصاف كان المقصود أكمل لأن الكلام عند اختلاف الإعراب يصير كأنه أنواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد في الإعراب يكون وجهاً واحداً وجملة واحدة ثم اختلف الكوفيون والبصريون في أن المدح والذم لما صارا علتين لاختلاف الحركة فقال الفراء أصل المدح والذم من كلام السامع وذلك أن الرجل إذا أخبر غيره فقال له قام زيد فربما أثنى السامع على زيد وقال ذكرت والله الظريف ذكرت العاقل أي هو والله العاقل فأراد المتكلم أن يمدحه بمثل ما مدحه به السامع فجرى الإعراب على ذلك وقال الخليل المدح والذم ينصبان على معنى أعني الظريف وأنكر الفراء ذلك لوجهين أحدهما أن أعني إنما يقع تفسيراً للاسم المجهول والمدح يأتي بعد المعروف الثاني أنه لو صح ما قاله الخليل لصح أن يقال قام زيد أخاك على معنى أعني أخاك وهذا مما لم يقله العرب أصلاً وقال أبو عبيدة نصبها على تطاول الكلام ومن شأن العرب أن تغير الإعراب إذا طال الكلام والنسق ومثله في سورة النساء ﴿والمقيمين الصلاة﴾ وفي سورة المائدة ﴿والصابئون والنصارى﴾ وقال الخليل نصب على المدح والذم كأنهم يريدون إفراد الممدوح والمذموم فلا يتبعونه أول الكلام وينصبونه فالمدح كقوله ﴿والمقيمين الصلاة﴾ [النساء: ١٦٢] والذم كقوله ﴿ملعونين أينما ثقفوا﴾ [الأحزاب: ٦١].

قوله: (ولم يعطف) أي لم يعطف على من آمن أو الموفون بكونه مرفوعاً أي والصابرون وقد قرىء به بل عطف على جملة إذ تقديره وأخص الصابرين بمزيد البر أو أمدح الصابرين بكمال البر وحاصله ولكن البر بر من صبروا وهذا مراد صاحب الإرشاد وهو في الحقيقة معطوف على ما قبله ولو قيل والمعنى ولم يعطف بل جعل صفة على الاختصاص[١] على أن الواو زائدة في الصفة لتأكيد[٢] اللصوق كما صرح به صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم﴾ [الحجر: ٤] لم يبعد.

قوله: (لفضل الصبر على سائر الأعمال) أي بقية الأعمال من الفروع ولو عطف على ما قبله لأفاد التبعية وجيء على حياله تنبيهاً على استقلاله كيف لا وسائر الأعمال تمامه بالصبر فلا إشكال بأن الإيمان أفضل منه لما عرفت من أن المراد الفروع والتعبير بالأعمال إشارة إليه والقول بأن المراد بقيتها غير ما مر من الإيمان وأخواته في غاية من الضعف إذ المراد بيان وجه ترك العطف على ما مر تنبيهاً على فضله على ما مر ولا معنى لبيان فضله على بقية أعمال لم تذكر هنا بعدم العطف وإنما أخره مع فضله ليكون مقطع الكلام بأحسن الأعمال كما أن مطلعه كان بأفضل الأحوال.

قوله: (وعن الأزهري البأساء في الأموال كالفقر والضراء في الأنفس كالمرض) هذا ثابت بعبارة النص وأما الصبر على الطاعات والصبر عن المعاصي فمفهوم بدلالة النص لا سيما قوله تعالى: ﴿وحين البأس﴾ [البقرة: ١٧٧] فإن دلالته على الصبر على المبرات وعن المنكرات بدلالة النص أظهر وأقوى. (وقت مجاهدة العدو).

قوله: (في الدين واتباع الحق وطلب البر) تخصيص بعد التعميم وهذا بيان الكمال وينتفي ذلك الكمال بانتفاء أحد هذه الأشياء دون أصل الصدق والتقوى.

قوله: (عن الكفر وسائر الرذائل) ظاهره أنه حمل التقوى على المرتبة الوسطى إذ الاجتناب عن جميع الرذائل على ما دل عليه الجمع المعرف باللام إنما يكون بإتيان الطاعات بحسب الوسع والحصر بالنسبة إلى كمال التقوى كما عرفته والكلام فيه مثل الكلام في قوله تعالى: ﴿وأولئك هم المفلحون﴾ [البقرة: ٥].

قوله: (والآية كما ترى جامعة للكمالات الإنسانية بأسرها) أي بالنظر إلى نوعه دون شخصه.

---

(١) فحينئذٍ يكون مرافقاً للمشهور وهو كون الاختصاص بالنصب أو الرفع في الصفات المقطوعة عن الموصوف.

(٢) وكما صرح به شراح البخاري في قوله إن عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه وكان قد شهد بدراً وهو أحد النقباء أن الواو في وهو كواو في وكان هي الداخلة على الجملة الموصوف بها لتأكيد اللصوق بالموصوف وقال أبو البقاء في محفوظه أن ابن جني سبق الزمخشري بذلك كذا في القسطلاني.

قوله: (دالة عليها صريحاً أو ضمناً فإنها بكثرتها وتشعبها منحصرة في ثلاثة أشياء صحة الاعتقاد) وهذا شامل للفقراء والأغنياء.

قوله: (وحسن المعاشرة) وهذا مختص بالأغنياء إن أريد المفروض.

قوله: (وتهذيب النفس وقد أشير إلى الأول بقوله ﴿من آمن﴾ [البقرة: ٦٢] **إلى ﴿والنبيين﴾** [البقرة: ١٧٧] **وإلى الثاني بقوله ﴿وآتى المال﴾** [البقرة: ١٧٧] **إلى ﴿وفي الرقاب﴾** [البقرة: ١٧٧] **وإلى الثالث بقوله ﴿وأقام الصلاة﴾** [البقرة: ١٧٧] **إلى آخرها ولذلك وصف المستجمع لها بالصدق نظراً إلى إيمانه واعتقاده)** وتهذيب النفس أي بالأعمال الصالحة فلا بد من هذا القيد وإلا فتهذيب النفس بالاعتقاد الصحيح أقوى التهذيبات وهذا شامل للفقير والغني بالنظر إلى إقامة الصلاة ومختص بالغني بالنظر إلى إيتاء الزكاة وقس عليه العبيد والنساء فإن كمال كل واحد منهم مغاير لكمال الآخر.

قوله: (وبالتقوى اعتباراً بمعاشرته للخلق ومعاملته مع الحق) وهذا يؤيد ما ذكرناه من أن المبرات داخلة في التقوى وإلا فظاهره بخلاف ما فسر التقوى به من قوله عن الكفر الخ ومعاشرة الخلق الخ غير الكفر والرذائل.

قوله: وقد أشير إلى الأول بقوله: ﴿من آمن﴾ [البقرة: ٦٢] لأن الإيمان لهو الاعتقاد بحقيقة الحق.

قوله: وإلى الثاني بقوله: ﴿وآتى المال﴾ [البقرة: ١٧٧] فإن في بذل المال لذوي الحاجات فيه حسن المعاشرة.

قوله: وإلى الثالث بقوله: ﴿وأقام الصلاة﴾ [البقرة: ١٧٧] إلى آخره فإن في إقامة الصلاة تهديد النفس بطرح ما سوى الحق عن ساحة القلب ماثلاً بين يدي المولى منمحياً في فكر عظمته مستغرقاً في ملاحظة جبروته وفي إيتاء الزكاة تطهر النفس عن دنس حب المال الذي يكدر جوهرها ويحجبها عن التوجه إلى جناب القدس وفي الوفاء بالعهد والصبر على الشدائد لأجل رضى الحق تحلية النفس بحلية الأخلاق الحسنة المرضية.

قوله: ولذلك وصف المستجمع بها أي بصحة الاعتقاد وحسن المعاشرة وتهذيب النفس بالصدق حيث قال ﴿أولئك الذين صدقوا﴾ [البقرة: ١٧٧] معنى الاستجماع بتلك الصفات مستفاد من ترتب الحكم على الوصف المناسب المدلول عليه بلفظ أولئك فإنه إشارة إلى الموصوفين بتلك الصفات السامية من حيث إنهم متصفون بها.

قوله: نظراً إلى إيمانه واعتقاده يعني وصفهم بالصدق إنما هو بالنظر إلى إيمانهم واعتقادهم فإن الصدق مناسب للإيمان والاعتقاد لأن الصدق مطابقة الاعتقاد للواقع والإيمان هو الاعتقاد الجازم بحقية الحق الثابت من غير شبهة.

قوله: وبالتقوى حيث قال ﴿وأولئك هم المتقون﴾ [البقرة: ١٧٧] أي ووصف بالتقوى باعتبار معاشرته للخلق ومعاملته مع الحق معنى المعاشرة مع الخلق هو المدلول عليه بآتى المال الخ وبقوله ﴿آتى الزكاة﴾ [البقرة: ١٧٧] وبقوله ﴿والموفون بعهدهم﴾ [البقرة: ١٧٧] والمعاملة مع الحق يحصل بجميع ما ذكر لما في جميعها من رضي الحق والامتثال بأمره.

قوله: (وإليه أشار بقوله عليه السلام «من عمل بهذه الآية فقد استكمل الإيمان») أي بمضمون هذه الآية والعمل شامل لعمل القلب أيضاً فقد استكمل الإيمان إذ الإيمان وإن كان عبارة عن التصديق والإذعان لكن كماله بمداومة الحسنات والاجتناب عن السيئات وإنما قال استكمل ولم يقل وكمل من التفعيل للتنبيه على أنه إنما حصل بالطلب والتعب والتكميل الحاصل بهما إنما هو في الذروة العليا والمراتبة القصوى وأخرجه ابن المنذر في تفسيره كما قيل.

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ١٧٨﴾

قوله: (كان في الجاهلية) قال السيوطي أخرجه ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير مرسلاً.

قوله: (بين حيين من إحياء العرب دماء) الحي قبيلة من أحياء العرب[1] ومن سلكوا مسلكهم لأنه قيل هما قريظة وبنو النضير من اليهود وقيل الأوس والخزرج فحينئذٍ والمعنى أنه كان في الجاهلية بين حيين من الكفار سواء كان من أحياء العرب أو لا وإنما خص المصنف أحياء العرب بالذكر لأنهم أصل متبوع في هذا الشأن قال الإمام قال السدي إن قريظة والنضير مع تدينهم بالكتاب سلكوا طريق العرب في القتلى.

قوله: (وكان لأحدهما طول على الآخر) بفتح الطاء وسكون الواو القدرة والفضل والمراد هنا شرف القبيلة والغلبة.

قوله: (فأقسموا لنقتلن الحر منكم بالعبد والذكر بالأنثى) أي بمقابلة قتل عبدنا كأنهم لشرافتهم ظنوا أن عبدهم يساوي الحر منهم وكذا الكلام في الذكر والأنثى.

قوله: وإليه أشار بقوله عليه الصلاة والسلام من عمل بهذه الآية وهي قوله عز وجل: ﴿ولكن البر من آمن﴾ [البقرة: ١٧٧] إلى قوله: ﴿أولئك هم المتقون﴾ [الزمر: ٣٣] والحاصل أنه اعتبر في تحقيق ماهية البر ستة أمور الإيمان بخمسة أمور وهي إيتاء المال على حبه وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والإيفاء بالعهد والصبر في البأساء والضراء فمن أخل بواحد منها لم يستحق الوصف بالبر كذا ذكره الواحدي.

قوله: بين حيين من أحياء العرب الحي القبيلة أي بين قبيلتين من قبائل العرب.

قوله: وكان لأحدهما طول أي قوة واقتدار على الآخر.

---

(١) قال ابن الكمال كان بنو النضير يقولون لبني قريظة إذا قتلتم منا عبداً قتلنا منكم حراً وإذا قتلتم منا امرأة قتلنا منكم رجلاً وإذا قتلتم منا حراً قتلنا منكم حرين وكانوا على ذلك قبل ظهور الإسلام انتهى فاتضح ما قلنا من أن مراد المص أحياء العرب ومن سلكوا مسلكهم.

قوله: (فلما جاء الإسلام تحاكموا إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فنزلت) أي هذه الآية ومعنى كتب فرض وأصل الكتابة الخط واستعملت في الإلزام والإيجاب مجازاً لاستلزام الخط الإلزام ثم صار حقيقة عرفية ومنه الصلاة المكتوبة قال تعالى: ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾ [النساء: ١٠٣] فرضاً محدوداً لأوقات الخطاب[1] للحكام لأن استيفاء القصاص مختص بهم لكن إذا طولب الاستيفاء والمعنى فرض وألزم عليكم أيها الحكام عند مطالبة صاحب الحق إجراء القصاص فلا يقدح قدرة الولي على العفو أو على الصلح كما يدل عليه قوله: ﴿فمن عفي له من أخيه شيء﴾ [البقرة: ١٧٨] الآية وإن جعل الخطاب عاماً فالوجوب بالنسبة إلى القاتلين أو أولياء المقتول بأن لا يتعدى بل يقتص إن أراد القصاص بلا تعد أو يعفو أو يصلح وهذا مستفاد من قوله ﴿فمن عفي له﴾ [البقرة: ١٧٨] وهذا الأخير هو المناسب لسبب النزول وتخصيص الخطاب بالمؤمنين للحث على الامتثال لأن مقتضى الإيمان هو انقياد الأمر وأيضاً فيه إشارة إلى أن الكبيرة وهو القتل هنا عمداً لا يخرج المؤمن عن الإيمان وهذا بالنسبة إلى عموم الخطاب للقاتل فإنه يجب عليه تسليم نفسه وعدم منازعته دون عمومه إلى الحكام وإلى أولياء المقتول فإن هذه النكتة غير جارية فيهم وبالجملة الخطاب عام لهم لكن الوجوب متفاوت[2] في الاعتبار كما عرفت لا لتخصيص الحكم المذكور بهم فإن الكفار مكلفون بالعقوبات والحدود اتفاقاً والقص قطع الشيء على سبيل الاحتذاء ومنه قص شعر والقصاص أن يفعل بالقاتل مثل ما فعل أو أن يفعل بالإنسان مثل ما فعل وكلمة في في القتلى كهي في قوله عليه السلام «إن امرأة دخلت النار في هرة ربطتها»[3] أي بسبب ربطها إياها كذا في الإرشاد وصيغة الجمع لانقسام الآحاد على الآحاد قوله الحر بالحر فاعل فعل محذوف بقرينه ما سبق أي يقتص الحر القاتل بالحر المقتول والجملة مبينة لقوله ﴿كتب عليكم﴾[4] [البقرة: ١٧٨] والظاهر في أن يقتص المحذوف بمعنى الأمر أي ليتقص الحر بالحر حين طلب القصاص وأما كتب فلا يحتاج إلى إخراجه عن الخبر كأحل وحرم أشير إليه في التلويح والعبد بالعبد يقتص العبد القاتل بالعبد المقتول ولا يتعدى من العبد إلى الحر لشرف مولى المقتول كما لا يجوز أن يتعدى من الحر إلى العبد لخساسة ولي المقتول ولا من واحد إلى اثنين لشرف المقتول وكذا لكلام في الأنثى بالأنثى الباء في المواضع الثلاثة للمقابلة أو للسببية بتقدير أي بسبب قتله أو مقابلته.

---

(١) فبالنسبة إلى الحكام الوجوب ينصرف إلى استيفائه حين طلبه الولي وبالنسبة إلى القاتل تسليم نفسه واجب عليه وبالنسبة إلى أولياء المقتول القصاص بدون تعد إن أراد كما فصل في أصل الحاشية.

(٢) وإرادة إجراء القصاص في الحاكم والتسليم في القاتل وعدم التعدي في أولياء المقتول لتنوع الوجوب بالإضافات إليهم لا لتقدير مضافات فإنه لا يجوز في إطلاق واحد.

(٣) وفي رواية أخرى أن امرأة عذبت في هرة الحديث.

(٤) لكن بتقدير مضاف أي في قتل القتلى إذ وجوب القصاص لأجل القتل لا لنفس القتلى.

قوله: (فأمرهم أن يتباؤوا) فأمرهم أي أمر من لهم فضل أن يتباؤوا أي يتقاصوا في قتالهم على السواء فيقتل الحر بالحر والعبد بالعبد والعكس كذلك قيل والصواب أن يتباؤوا بوزن يتقابلوا مهموزاً من البوأ بمعنى المساواة ويتباوؤا صحيح أيضاً بأن حذفوا الهمزة للتخفيف.

قوله: (ولا تدل على أن لا يقتل الحر بالعبد والذكر بالأنثى) أي الآية لا تدل ابتداء كلام لا عطف على قوله كان في الجاهلية إذ لا جامع بينهما.

قوله: وأمرهم أن يتباؤوا أي يتساووا من باء فلان بفلان صار كفوا له والبواء السواء.

قوله: ولا يدل على أن يقتل الحر بالعبد والذكر بالأنثى اعلم أن لهذه الآية منطوقاً ومفهوماً ومنطوقها أن يقتل الحر بدل الحر والعبد بدل العبد والأنثى بدل الأنثى ومفهومها التساوي في الحرية والرقية والذكورة والأنوثة والآية بالنظر إلى منطوقها لا دلالة لها على اشتراط التساوي في القود ولا يعمل بمفهومها بأن يحكم باشتراط التسوية نظراً إلى مفهومها لأن العمل بالمفهوم إنما يكون فيما إذا لم يظهر للتخصيص غرض سوى اختصاص الحكم وقد بين الغرض من التخصيص هنا ببيان سبب النزول وهو الزجر والمنع عما كانوا يفعلونه في الجاهلية فعلى هذا الاستدلال لمالك والشافعي رحمهما الله بالآية على منع قتل الحر بالعبد والذكر بالأنثى فليست الآية سنداً لمنعهما بل سند منعهما عن ذلك ما روى علي رضي الله عنه وما عمل أبو بكر وعمر رضي الله عنهما والقياس على الأطراف فإن القصاص في الأطراف لا يجري إلا بين حرين أو حرتين ولا يجري بين الذكر والأنثى ولا بين الحر والعبد قال المص وإنما منع مالك والشافعي رحمهما الله قتل الحر بالعبد واقتصر عليه حيث لم يقل قتل الحر بالعبد والذكر بالأنثى كما قال صاحب الكشاف عن عمر بن عبد العزيز والحسن البصري وعطاء وعكرمة وهو مذهب مالك والشافعي أن الحر لا يقتل بالعبد والذكر بالأنثى لأن مالكاً والشافعي لا يمنعان قتل الذكر بالأنثى وليس ذلك مذهبهما وهو افتراء عليهما وتمام التقرير ما قال الإمام أن في قوله تعالى: ﴿الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى﴾ [البقرة: ١٧٨] قولين القول الأول أن هذه الآية تقتضي أن لا يكون القصاص مشروعاً إلا بين الحرين وبين العبدين وبين الأنثيين واحتجوا عليه بوجوه الأول أن الألف واللام في قوله: ﴿الحر بالحر﴾ [البقرة: ١٧٨] يفيد أن يقتل كل حر بالحر فلو كان قتل حر بعبد مشروعاً لكان ذلك الحر مقتولاً بالحر وذلك ينافي إيجاب أن يكون كل حر مقتولاً بالحر الثاني أن يكون الباء من حروف الجر فيكون متعلقاً لا محالة بفعل فيكون التقدير الحر يقتل بالحر والمبتدأ لا يكون أعم من الخبر إما أن يكون مساوياً له أو أخص وعلى التقديرين فهذا يقتضي أن كل حر مقتولاً بالحر وذلك ينافي كون حر مقتولاً بالعبد الثالث هو أن الله تعالى أوجب في أول الآية رعاية المماثلة وهو قوله: ﴿كتب عليكم القصاص في القتلى﴾ [البقرة: ١٧٨] فلما ذكر عقيبه الحر بالحر والعبد بالعبد خرج مخرج التفسير لقوله: ﴿كتب عليكم القصاص﴾ [البقرة: ١٧٨] على الحر في القتلى وإيجاب القصاص على الحر بقتل العبد إهمال لرعاية التسوية في هذا المعنى فوجب أن لا يكون مشروعاً فإن احتج الخصم بقوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾ [المائدة: ٤٥] فجوابنا أن الترجيح معنا من وجهين أحدهما أن قوله ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾ [المائدة: ٤٥] شرع لما قبلنا والآية التي تمسكنا مشتملة على إحكام النفوس على التفصيل والتخصيص ولا شك أن الخاص مقدم على العام ثم قال أصحاب هذا القول مقتضى هذه الآية أن لا يقتل العبد إلا بالعبد والأنثى إلا بالأنثى إلا أنا خالفنا هذا الظاهر لدلالة الإجماع وللمعنى

قوله: (كما تدل على عكسه) أي كما لا تدل على أن لا يقتل العبد بالحر والأنثى بالذكر وفيه نظر لأنه وإن لم تدل على ذلك بالعبارة لكنه تدل عليه بدلالة النص وهي غير المفهوم فقبوله فإن المفهوم الخ لا يفيد لأنه إنما يثبت الشق الأول دون الثاني كما عرفت مع أنه لا قائل بذلك فضلاً عن الاستدلال عليه بهذه حتى يعترض عليه بأنه لا تدل الآية على ذلك وأما الأول فقد ذهب إليه مالك والشافعي وبعضهم استدلوا عليه بهذه الآية متمسكاً بمفهوم المخالفة ورده المصنف بأن دعواه حق لكن التمسك بهذه الآية واه فلو سكت عن قوله كما لا تدل على عكسه لكان أولى.

قوله: (فإن المفهوم حيث لم يظهر للتخصيص غرض سوى اختصاص الحكم)

المستنبط من نسق هذه الآية وذلك المعنى غير موجود في قتل الحر بالعبد فوجب أن يبقى ههنا على ظاهر اللفظ أما الإجماع فظاهر وأما المعنى المستنبط فهو أنه لما قتل العبد بالعبد فلأن يقتل بالحر وهو فوقه كان أولى بخلاف الحر فإنه لما قتل بالحر لا يلزم أن يقتل بالعبد وكذا القول في قتل الأنثى بالذكر فأما قتل الذكر بالأنثى فليس فيه إلا الإجماع القول الثاني قوله تعالى: ﴿الحر بالحر﴾ [البقرة: ١٧٨] لا يفيد الحصر البتة بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير أن يكون فيه دلالة على سائر الأقسام واحتجوا عليه بوجهين الأول أن قوله: ﴿والأنثى بالأنثى﴾ [البقرة: ١٧٨] يقتضي قصاص المرأة الحرة بالمرأة الرقيقة فلو كان قوله: ﴿الحر بالحر والعبد بالعبد﴾ [البقرة: ١٧٨] مانعاً من ذلك لوقع التناقض الثاني أن قوله تعالى: ﴿كتب عليكم القصاص في القتلى﴾ [البقرة: ١٧٨] جملة تامة مستقلة بنفسها وقوله تعالى: ﴿الحر بالحر﴾ [البقرة: ١٧٨] تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة بالذكر وإذا تقدم ذكر الجملة المستقلة كان تخصيص بعض الجزئيات بالذكر لا يمنع من ثبوت الحكم في سائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن أن يكون لفوائد سوى نفي الحكم عن سائر الصور ثم اختلفوا في تلك الفائدة وذكروا فيها وجهين الأول وهو الذي عليه الأكثرون أن تلك الفائدة بيان إبطال ما كان عليه أهل الجاهلية على ما روينا في سبب نزول الآية أنهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك الوجه الثاني ما نقله محمد بن جرير الطبري عن علي بن أبي طالب والحسن البصري أن هذه الصور التي يكتفي بالقصاص فيها أما في سائر الصور وهو ما إذا كان القصاص واقعاً بين الحر وبين العبد وبين الذكر والأنثى فهناك لا يكتفي بالقصاص بل لا بد فيه من التراجع على ما نقل محمد بن جرير الطبري عن بعض الناس رواها عن علي بن أبي طالب وعن الحسن البصري أن المقصود من هذه الآية بيان أن بين الحرين والعبدين والأنثيين يقع القصاص ويكفي ذلك فقط فأما إذا كان القاتل للعبد حراً وللحر عبداً فإنه يجب مع القصاص التراجع فأيما حر قتل عبداً فهو قود به فإن شاء موالي العبد أن يقتلوا الحر قتلوه بشرط أن يسقطوا ثمن العبد من دية الحر ويؤدوا إلى أولياء الحر بقية ديته وإن قتل عبد حراً فهو به قود وإن شاء أولياء الحر قتلوا العبد وموالي العبد أسقطوا قيمة العبد من دية الحر ويؤدوا بعد ذلك إلى أولياء الحر بقية ديته وإن شاؤوا أخذوا كل الدية وتركوا قتل العبد وإن قتل رجل امرأة فهو بها قود وإن شاء أولياء المرأة قتلوه وادوا نصف الدية وإن قتلت امرأة رجلاً فهي به قود وإن شاء أولياء الرجل قتلوها وأخذوا نصف الدية وإن شاؤوا أخذوا كل الدية وتركوها قالوا فالله تعالى أنزل هذه الآية لبيان أن الاكتفاء بالقصاص مشروع

بالمنطوق فحينئذٍ يكون نفياً للحكم عن المسكوت عنه وهذا هو المراد بالمفهوم أي مفهوم المخالفة وهنا غرض وفائدة سواه في تخصيص المذكور بالذكر وهو سبب النزول ورد عادة الجاهلية فلا يفيد تخصيص الحكم بالمذكور وإن كان الحكم مختصاً به في نفس الأمر أو في اعتقاد الخصم.

قوله: (وقد بينا ما كان الغرض وإنما منع مالك والشافعي رضي الله تعالى عنهما قتل الحر بالعبد سواء كان عبده أو عبد غيره) شروع في بيان دليل على الدعوى المذكور أثر تزييف التمسك بهذه الآية عليها وفيه رد على صاحب الكشاف حيث قال مذهب مالك والشافعي أن الحر لا يقتل بالعبد وهو صواب والذكر لا يقتل بالأنثى وهو ليس بصواب إذ لا خلاف لهما في قتل الذكر بسبب قتل الأنثى ولذا اكتفى المص بقتل الحر بالعبد تعريضاً عليه والحصر المستفاد من إنما بالنسبة إلى الآية أي ليس منعهما ذلك للآية كما زعم بل للسنة والإجماع والقياس فهو إما قصر إفراد أو قصر قلب وبيانه بالحصر للتشديد في الرد لأنه علم من قوله ولا يدل على أن لا يقتل الخ أن منعهما ليس للآية فبيانه ثانياً لمزيد التشنيع.

قوله: (لما روى علي رضي الله عنه أن رجلاً قتل عبده فجلده الرسول ﷺ ونفاه سنة ولم يقده به) من القود أي لم يجر القود والقصاص عليه فلو وجب القصاص في ذلك لما تركه.

قوله: (وروي عنه أنه قال من السنة أن لا يقتل مسلم بذي عهد ولا حر بعبد) وروي عنه أي عن علي رضي الله تعالى عنه هذا بيان ذلك بالقول بعد بيانه بالفعل.

قوله: (ولأن أبا بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما كانا لا يقتلان الحر بالعبد بين أظهر الصحابة من غير نكير وللقياس على الأطراف) إشارة إلى الإجماع ولو قدم على ما قدمه

بين الحرين والعبدين والأنثيين والذكرين وأما عند اختلاف الجنس فالاكتفاء بالقصاص غير مشروع فيه وقال بعضهم جملة الكلام ههنا أن مقتضى قوله: ﴿وكتبنا عليهم﴾ [المائدة: ٤٥] فيها أن النفس بالنفس سواء كانت موافقة لها في الذكورة والحرية أو مخالفة لها فيهما ومقتضى هذه الآية ينافي ذلك لاعتبار الموافقة في هذه الآية فلذلك اختلف العلماء فيها فمالك والشافعي على العمل بهذه الآية وإن هذه الآية غير منسوخة بتلك الآية أما أولا فلأن تلك الآية عامة مبهمة وهذه الآية مفسرة لها والمفسر لا ينسخ المفسر وأما ثانياً فلأن تلك الآية حكاية لما في التورية فلا ينسخ ما في التورية ما في القرآن لأن من شرط الناسخ تأخره عن المنسوخ ومذهب أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله أن هذه الآية منسوخة بقوله: ﴿النفس بالنفس﴾ [المائدة: ٤٥] والقصاص ثابت بين الحر والعبد وبين الذكر والأنثى ويستدلون بقوله عليه الصلاة والسلام المسلمون تتكافأ دماؤهم وبأن التفاضل غير معتبر في الأنفس بدليل أن جماعة لو قتلوا واحداً قتلوا به ثم قال فإن قيل كيف يعمل أبو حنيفة بقوله عز وجل: ﴿أن النفس بالنفس﴾ [المائدة: ٤٥] وهو شرع من قبلنا أجيب بأن شرع من قبلنا حجة إذا لم يكن منسوخاً.

قوله: وللقياس على الأطراف عطف على لما روى علي رضي الله عنه أي إنما منع مالك

لكان أولى وللقياس على الأطراف إذ لا قصاص في الأطراف بين الحر والعبد بالاتفاق فكذا في النفوس فإذا قتل الحر عبداً عمداً لا قصاص على الحر وعندنا يقتل الحر بالعبد لقوله تعالى: ﴿أن النفس بالنفس﴾ [المائدة: ٤٥] الآية فإن شرع من قبلنا شرع لنا إذا قصه الله تعالى ورسوله من غير إنكار وبلا دلالة على نسخه فالعمل بها واجب على أنه شرع لنا كما فصل في الأصول وما تمسك به مالك والشافعي رحمهما الله تعالى لا يقاوم ما ذكرناه ولأن القصاص يعتمد المساواة في العصمة فقط لا لمساواة في الشرف والخساسة ولهذا شرع قتل الحر بالحر مع أن التفاوت بين الأحرار في الشرافة والدناءة معلوم بالبديهة وقد اعتبر ذلك التفاوت في بعض الأحكام كالنكاح ولم يعتبر في القود فكذلك لا يعتبر التفاوت بين الحر والعبد وإنما الاعتبار العصمة وهي إما بالدين أو بالدار وعن هذا قلنا إن المسلم يقتل بالذمي للعصمة بالدار وبهذا ظهر الجواب عن قول الشافعي إن المسلم لا يقتل بالذمي.

قوله: (ومن سلم دلالته) أي دلالة قوله تعالى: ﴿الحر بالحر﴾ [البقرة: ١٧٨] الآية على أن لا يقتل الحر بالعبد فليس له دعوى نسخه الخ وجه الدلالة على ما نقله الطيبي عن الإمام أن قوله ﴿الحر بالحر﴾ [البقرة: ١٧٨] بيان وتفسير لقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ فدل على أن رعاية التسوية في الحرية والعبدية معتبرة وإيجاب القصاص على أن الحر يقتل بالعبد إهمال لرعاية التسوية وأن الآية دلت على أن لا يقتل العبد بالحر والأنثى بالذكر إلا أنا خالفنا هذا الظاهر بالقياس والإجماع أما القياس فهو أنه لما قتل العبد بالعبد فلان يقتل[1] بالحر أولى وكذا القول بالأنثى وأما الإجماع فهو أنه يقتل الذكر بالأنثى.

قوله: (فليس له دعوى نسخه بقوله ﴿النفس بالنفس﴾) تعريض على الكشاف حيث قال وعن سعيد بن المسيب والشعبي والنخعي وقتادة والثوري وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأصحابه أنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿النفس بالنفس﴾ [المائدة: ٤٥] والقصاص ثابت بين العبد والحر والذكر والأنثى فرده المصنف بأنه لا يصلح أن يكون ناسخاً فيبعد نسبته إلى هؤلاء الأئمة العظام فلم يصب الزمخشري في نسبته إليهم ولك أن تقول وإن صح الرواية عنهم فالخلل في المنقول لا في النقل وليس كلامه نصاً في تخطئة الكشاف ومراد المصنف أن دلالة الآية على أن لا يقتل الحر بالعبد ينبغي أن لا يسلم من ذهب إلى أن الحر يقتل العبد يقتل إن الآية تدل على أن لا يقتل الحر بالعبد

والشافعي رحمهما الله قتل الحر بالعبد لما روى علي رضي الله عنه وللقياس على الأطراف لا لهذه الآية إذ ليس في هذه الآية دلالة على أن الحر لا يقتل بالعبد ولا على عكسه على ما ذكره.

---

(١) فلان يقتل بالحر أولى ومثل هذا ثابت بدلالة النص لا بالقياس.

لما ذكره بل يقول إن الآية مسكوت عنه ووجوب القصاص في قتل الحر بالعبد معلوم من قوله تعالى ﴿النفس بالنفس﴾ [المائدة: ٤٥] كما أوضحناه آنفاً بلا دعوى نسخه به وإن سلم دلالته على ذلك فليس له دعوى نسخه فلا سبيل له في إثبات مدعاه بهذا الطريق. **(لأنه حكاية ما في التوراة)** قال تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين﴾ [المائدة: ٤٥] الآية.

قوله: (فلا ينسخ ما في القرآن) لأن حجية حكاية شرع من قبلنا مشروطة بأن لا يظهر ناسخه كما أشاروا إليه بقولهم إذا قصت من غير نكير ففهم منه بطريق الإشارة أنه إذا قصت مع إنكار لا يكون حجة لنا وهذا يتوقف على أن لا يوجد في القرآن ما يخالف المحكى إذ لو وجد ذلك لكان ما في القرآن ناسخاً للمحكى لتأخر القرآن عن المحكي نزولاً فيكون الحكاية حكاية المنسوخ ولا يكون حجة فضلاً عن أن يكون ناسخاً بل الأمر بالعكس فإذا كان دلالة هذه الآية على أن لا يقتل الحر بالعبد يكون ناسخاً لقوله: ﴿النفس بالنفس﴾ [المائدة: ٤٥] باعتبار شموله أن الحر يقتل بالعبد.

قوله: (واحتجت الحنيفة به على أن مقتضى العمد القود وحده وهو ضعيف إذ

قوله: واحتجت الحنفية به على أن مقتضى العهد القود وجه احتجاجهم به أن المستفاد من الآية وجوب القصاص فقط لا التخيير بين القصاص والدية قال الإمام ذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أن موجب العمد هو القصاص وذهب الشافعي رحمه الله في أحد قوليه إلى أن موجب العمد إما القصاص وإما الدية واحتج أصحاب أبي حنيفة بهذه الآية ووجه الاستدلال بها في غاية الضعف لأنه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الإمام أو ولي الدم فهو بالاتفاق مشروط بما إذا كان ولي الدم يريد القتل على التعيين وعندنا أنه متى كان الأمر كذلك كان القصاص متعيناً إنما النزاع أن ولي الدم هل يتمكن من العدول إلى الدية وليس في الآية دلالة على أنه إذا أراد الدية ليس له إلا ذلك أي القصاص فقال الإمام أما قوله: ﴿كتب عليكم القصاص﴾ [البقرة: ١٧٨] فمعناه فرض عليكم وهذه اللفظة تقتضي الوجوب ثم قال فإن قيل قولكم هذه الآية تقتضي وجوب القصاص فيه إشكالان الأول أن القصاص لو وجب لوجب إما على القاتل أو على ولي الدم أو على ثالث والأقسام الثلاثة باطلة إنما قلنا إنه لا يجب على القاتل لأنه لا يجب عليه بل يحرم ذلك عليه وإنما قلنا إنه غير واجب على ولي الدم لأن ولي الدم مخير في الفعل والترك بل هو مندوب إلى الترك بقوله: ﴿وأن تعفوا أقرب للتقوى﴾ [البقرة: ٢٣٧] والثالث أيضاً باطل لأنه يكون أجنبياً عن ذلك القتل والأجنبي عن الشيء لا تعلق له به السؤال الثاني أنا بينا أن القصاص عبارة عن التسوية في القتل الذي يكون مشروعاً وعلى هذا التقدير يسقط دلالة الآية على كون القود مشروعاً بسبب القتل والجواب عن السؤال الأول من وجهين الأول أن المراد إيجاب إقامة القصاص على الإمام أو من يجري مجراه لأنه متى حصلت شرائط وجوب القود فإنه لا يحل للإمام أن يترك القود لأنه من جملة المؤمنين والتقدير يا أيها الأمة كتب عليكم استيفاء القصاص إن أراد ولي الدم استيفاءه والثاني أنه خطاب مع القاتل والتقدير يا أيها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولي بالقصاص وذلك لأن القاتل ليس له أن يمتنع ههنا وليس له أن ينكر بل للزاني والسارق الهرب من

الواجب على التخيير يصدق عليه أنه وجب وكتب ولذلك قيل التخيير بين الواجب وغيره ليس نسخاً لوجوبه) وجه الاحتجاج بها هو أن المذكور في آية القصاص هو القتل العمد لأنه أوجب الدية في قتل الخطأ على ما قاله تعالى ﴿ومن قتل مؤمناً خطأ﴾ [النساء: ٩٢] الآية فلما اختص الدية بالقتل الخطأ كذلك العمد مختص بالقتل العمد وهو ممتاز عن القتل خطأ بالقود كما أن القتل الخطأ ممتاز عن القتل العمد بالدية فلما اختص ما يوجب الدية بالقتل الخطأ في النص القطعي كان ما يوجب القصاص غير الخطأ لا محالة وهو العمد فظهر ضعف قوله إذ الواجب على التخيير يصدق عليه أنه وجب وكتب أما أولاً فلأنه يستلزم في القتل الخطأ التخيير بين أخذ الدية وبين القصاص بعين ما ذكره وإلا فما الفرق بينهما وأما ثانياً فلأنه حينئذٍ لا يتميز الواجب على التعيين عن الواجب على التخيير فلا بد من قاعدة بها يمتاز أحدهما عن الآخر ومما يدل على مذهبنا أن قوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ [البقرة: ١٧٩] يدل على أن موجب العمد هو القصاص فقط كما سيجيء

الحد ولهما أن يستترا بستر الله فلا يعرفا والفرق أن ذلك حق الآدمي وأما الجواب عن السؤال الثاني فهو أن ظاهر الآية يقتضي إيجاب التسوية في القتل والتسوية في القتل صفة للقتل وإيجاب الصفة للقتل يقتضي إيجاب الذات فكانت الآية مفيدة لإيجاب القتل من هذا الوجه.

قوله: إذ الواجب على التخيير الخ معنى التخيير مستفاد من قوله تعالى متصلاً ﴿فمن عفي له من أخيه شيء﴾ الآية.

قوله: ولذا قيل التخيير بين الواجب وغيره ليس نسخاً لوجوبه هذا مثل التخيير بين غسل الرجل وبين المسح على الخف فإنه ليس بناسخ لوجوب غسل الرجل فكذا ههنا خير بين القصاص الواجب والعفو الغير الواجب فإن هذا التخيير لا ينسخ وجوب القصاص نعم ينسخ التخيير حرمة الواجب لا وجوبه فإن المخير بين الواجب وغيره لو لم يفعل ذلك الغير بقي الواجب على أصل وجوبه قال الإمام إن الذين قالوا موجب العمد أحد الأمرين إما القصاص وإما الدية تمسكوا بهذه الآية وقالوا الآية تدل على أن في هذه القضية عافياً ومعفواً عنه وليس ههنا الأولى الدم والقاتل فيكون العافي أحدهما ولا يجوز أن يكون هو القاتل لأن ظاهر العفو هو إسقاط الحق وذلك إنما يتأتى من الولي وهو الذي له الحق على القاتل فصار تقدير الآية فإذا عفى ولي الدم عن شيء يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بمعروف فصار تقدير الآية إذا حصل العفو للقاتل عن وجوب القصاص فليتبع القاتل ذلك العافي بالمعروف وليؤد إليه بإحسان وبالإجماع لا يجب أداء غير الدية فوجب أن يكون ذلك الواجب هو الدية وهذا يدل على أن موجب العمد هو القود والمال إذ لم يكن كذلك لما كان المال واجباً عند العفو عن القود ومما يؤكد هذا الوجه قوله تعالى: ﴿ذلك تخفيف من ربكم ورحمة﴾ [البقرة: ١٧٨] أي إثبات الخيار لكم في أخذ الدية وفي القصاص رحمة عليكم لأن الحكم في اليهود وجوب حتم القصاص وفي النصارى حتم العفو فخفف عن هذه الأمة وشرع لهم التخيير بين القصاص والدية وذلك تخفيف من الله ورحمة في حق هذه الأمة لأن ولي الدم قد يكون الدية عنده أثر من القود إذا كان محتاجاً إلى المال وقد يكون القود أثر إذا كان راغباً في التشفي ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخيرة له فيما أحبه رحمة من الله في حقه.

بيانه ولهذا قيل إن المفتى به في مذهب الشافعي أن ليس للولي إلا القصاص ولا يأخذ الدية إلا برضى القاتل وفي أحد قوليه وهو مختار المص أن الولي بالخيار بين أخذ الدية والقصاص وإن لم يرض القاتل.

قوله: (وقرىء كتب على البناء للفاعل والقصاص بالنصب وكذا كل فعل جاء في القرآن) أي فعل لله تعالى ورد فيه فإنه قد يجيء مبنياً للفاعل نحو خلق الله ومبنياً للمفعول نحو خلق الإنسان ضعيفاً ولظهور الفاعل بني للمفعول.

قوله: (أي شيء من العفو لأن عفا لازم) أشار إلى أن شيء مصدر نوعي القائم مقام الفاعل مجازاً لا مفعول به القائم مقام الفاعل لأن عفا لازم لا مفعول به وتنوين شيء[١] للتقليل أو للتحقير أي ما يطلق عليه عفو ولو كان قليلاً أو حقيراً والمراد بالأخ ولي الدم والتعبير بالأخ للترغيب والحث على العفو بتذكير إخوة الدين والبشرية إن كان القاتل مسلماً أو إخوة البشرية إن كان[٢] كافراً ولفظة من ابتدائية متعلق بعفى أي فمن عفي له من جهة أخيه عفو ما والفاء في فمن جزائية يشعر عن محذوف فيما سبق كأنه قيل كتب عليكم القصاص في القتلى إن لم يعف أولياء المقتول إذا كان الأمر كذلك فمن عفي له من أخيه شيء من العفو فاتباع الآية كان العفو معلوم والمراد من الكلام بيان حكم يترتب على العفو لا نفس العفو بأن قيل والعفو خير كقوله والصلح خير وفيه تحريض على العفو مع الإيجاز المتعبر في البلاغة.

قوله: (وفائدته الإشعار بأن بعض العفو كالعفو التام في إسقاط القصاص وقيل عفى

قوله: لأن عفى لازم تعليل لتفسير شيء بشيء من المعفو أي عفو قليل وهو مفعول مطلق والفعل مسند إليه كما في قولك سير بزيد بعض السير لا يقال له في قوله تعالى: ﴿فمن عفي له﴾ [البقرة: ١٧٨] وبزيد في قولك سير بزيد مفعول به ومتى وجد في الكلام المفعول به تعين أن يكون قائماً مقام الفاعل لأن المفعول به من مفعولية الفعل كما أن الفاعل من مفعوليته فإن الضرب كما لا يعقل بدون ضارب لا يعقل بدون مضروب فإذا حذف أحدهما وجب إقامة الآخر مقامه فكيف أسند الفعلان إلى المصدر مع وجود المفعول به لأنا نقول ذلك في المفعول به بغير حرف وأما المفعول به بحرف فقد أجري مجرى أخواته مما يتعدى إليه الفعل بحرف جر ليكون الباب كله على سنن واحد وقيل يمكن أن يكون تقدير الآية ﴿فمن عفي له من أخيه﴾ [البقرة: ١٧٨] عن شيء فلما حذف الجار ارتفع شيء لوقوعه موقع الفاعل كما إذا قلت سير بزيد ثم حذفت الباء قلت سير زيد وفي الكشاف فإن قلت لم قيل شيء من العفو قلت للإشعار بأنه إذا عفى له طرف من العفو وبعض منه بأن يعفى عن بعض الدم أو عفى عنه بعض الورثة ثم العفو وسقط القصاص ولم يجب إلا الدية.

---

(١) والظاهر من كلامه الآتي أن التنوين للابهام.

(٢) قوله إن كان كافراً كيف يعمه والخطاب للمؤمنين والجواب قد عرفت أن الحكم عام وتخصيصه بالمؤمنين لنكتة.

بمعنى ترك) والمراد ببعض العفو عفو بعض الأولياء فإنه يسقط القصاص وإن لم يعف بعض آخر منهم سواء كان العافي شريفهم أو وضيعهم ويحتمل أن يكون المراد به عفو الولي بعض القصاص فإنه لا يتجزأ فيسقط القصاص.

قوله: (وشيء مفعول به وهو ضعيف إذ لم يثبت عفا الشيء بمعنى تركه بل أعفاه وعفى يعدى بعن إلى الجاني وإلى الذنب قال الله تعالى: ﴿عفا الله عنك﴾ [التوبة: ٤٣] وقال ﴿عفا الله عنها﴾ [المائدة: ١٠١] **فإذا عدي به إلى الذنب عدي إلى الجاني باللام وعليه ما في الآية كأنه قيل فمن عفى له عن جنايته من جهة أخيه يعني ولي الدم)** قيل وقد ورد متعدياً في كلام العرب بمعنى ترك ذكره السرقسطي وغيره من أئمة اللغة وهذا وإن لم يشتهر فاعتباره أولى لأنه يكون القائم مقام الفاعل مفعولاً به وهو أحسن من جعل المصدر قائماً مقام الفاعل مجازاً والجواب أن صاحب الكشاف من أئمة اللغة فلو ورد في اللغة الفصحاء التي يحسن تخريج القرآن عليها لما رده الشيخ الزمخشري ولما تبعه المصنف.

قوله: (وذكره بلفظ الأخوة الثابتة بينهما من الجنسية والإسلام ليرق له ويعطف عليه) قد عرفت تفصيله آنفاً.

قوله: (فليكن اتباع[1] أو فالأمر اتباع) لما كان جواب الشرط يجب أن يكون جملة أشار إلى تأويل فاتباع فهو إما فاعل فعل محذوف ينساق إليه الكلام وتقديره فليكن اتباع وتقدير الأمر من مقتضيات المقام أو خبر مبتدأ محذوف وتقديره فالأمر اتباع ولكون الأمر أمس بالمقام قدمه وإن كان الجملة اسمية مفيدة للدوام لأن الأمر في مقام الوصية راجح والظاهر أن الجملة الاسمية إنشاء معنى وخبر لفظاً ولهذا قال والمراد به وصية العافي أي الأمر.

قوله: (والمراد به وصية العافي بأن يطالب الدية بالمعروف فلا يعنف والمعفو عنه بأن يؤديها بالإحسان وهو أن لا يمطل ولا يبخس) لما كان العفو بالبدل في بعض الأحيان كما كان بلا عوض مجاناً والثاني مستغن عن البيان بين الله تعالى الأول وحكمه بقوله ﴿فاتباع

قوله: وقيل عفى بمعنى ترك وفي الكشاف هلا فسرت عفى بترك حتى يكون شيء في معنى المفعول به قلت لأن عفى الشيء بمعنى تركه ليس بثبت ولكن أعفاه ومنه قوله عليه الصلاة والسلام «واعفوا اللحى» وفيه أيضاً فإن قلت فقد ثبت قولهم عفا أثره إذا محاه وأزاله فهلا جعلت معناه فمن محى له من أخيه شيء قلت عبارة قلقة في مكانها والعفو في باب الجنايات عبارة متداولة مشهورة في الكتاب والسنة واستعمال الناس فلا يعدل عنها إلى أخرى قلقة نابة عن مكانها وترى كثيراً ممن يتعاطى هذا العلم يجتري إذا أعضل عليه تخريج وجه للمشكل من كلام الله على اختراع لغة وادعاء على العرب ما لا تعرفه وهذه جرأة يستعاذ بالله منها.

---

(١) من الكون بمعنى التام والعائد محذوف أي فاتباع بالمعروف منها أي من أولياء المقتول وأداء إليه أي من المعفو عنه أشار إليه بقوله المعفو عنه وبقوله وصية العافي.

بالمعروف﴾ [البقرة: ١٧٨] الآية والمراد بالمعروف ما علم حسنه في الشرع وهو عدم العنف هنا كما قال فلا يعنف والأداء بالإحسان إن لم يمطل ولا يؤخر عن وقت الأداء ولا يبخس ولا ينقص من المسمى حين الصلح وإنما اختير في وصية العافي المعروف والإحسان في وصية المعفو عنه إذ الإحسان يناسب الأداء لأنه الإعطاء والمعروف وهو عدم تجاوز الحد يناسب الطلب.

قوله: (وفيه دليل على أن الدية أحد مقتضى العمد) نقل عن المعالم أنه ذهب أكثر العلماء من الصحابة والتابعين إلى أن ولي الدم إذا عفى عن القصاص فله أخذ الدية(١) وإن لم يرض به القاتل وقال قوم لا دية إلا برضى القاتل وهو قول الحسن والنخعي وأصحاب الرأي انتهى كان المص مال إلى قول أكثر العلماء ولم يلتفت إلى المفتي به في مذهب الشافعي رحمه الله تعالى.

قوله: (وإلا لما رتب الأمر بأدائها على مطلق العفو) أراد مطلق العفو العفو الشامل للعفو عن كل الدم وبعضه بناء على أن تنوين شيء للإبهام والتنكير كما أشار إليه بقوله أي بشيء من العفو أي شيء كان كله أو بعضه فترتب الأمر على مطلق العفو بلا شرط رضى القاتل دليل على أن الدية أحد مقتضى العمد وأنت خبير بأن التنوين يحتمل أن يكون للتقليل والتحقير كما أشرنا إليه فحينئذٍ يكون الأمر بالأداء مرتباً على بعض العفو وهو بعض الأولياء فحينئذٍ يصير الباقي مالاً سواء رضي القاتل أو لا فلسائر الأولياء سوى العافي أن

قوله: وفيه دليل على أن الدية أحد مقتضى العمد وهذا مذهب الشافعي أخذ هذا المعنى من ترتيب الأمر بأداء الدية المستفاد من الفاء في قوله عز وجل ﴿فاتباع بالمعروف﴾ [البقرة: ١٧٨] على مطلق العفو المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿فمن عفي له﴾ [البقرة: ١٧٨] وإطلاقه من حيث إنه لم يقيد بالمال فحاصل معنى قوله تعالى: ﴿كتب عليكم القصاص في القتلى﴾ [البقرة: ١٧٨] إن القصاص واجب بسبب القتل على القاتل فالقتل هو الذي أوجب القصاص ومحصل معنى قوله ﴿فمن عفي له من أخيه شيء﴾ [البقرة: ١٧٨] أنه إذا عفى ولي الدم عن القصاص تجب الدية على القاتل فهو صريح في أن موجب العمد أحد الأمرين القصاص أو الدية فبين الآيتين تناف وفي تقرير المذهبين اضطراب ولعل أبا حنيفة رحمه الله يأول الآية بالعفو على الدية برضى الجاني فإنه حينئذٍ يأخذ الدية وأما الشافعي فلما لم يعتبر رضى الجاني في العفو لزمه أن يفرق بين العفو على الدية وعلى غيرها فقيل إن الشافعي يقول إن عفى ولي الدم عن القصاص فإن عفى مطلقاً لم تجب الدية على الجاني وإن عفى على شيء فإن عفى على الدية تجب الدية عليه سواء رضي الجاني أو لم يرض وإن عفى على حال آخر لم يجب بدون رضاه وأما أبو حنيفة رحمه الله فيقول إن عفى على الدية يجب الدية إن رضي الدية.

---

(١) وقيل لما انقلب حق باقي الورثة في الصورة المذكورة من القصاص إلى الدية قال تعالى ﴿فاتباع بالمعروف﴾ وفيه ما لا يخفى لأنه مع ما فيه من تخصيص الحكم بباقي الورثة لا يتناول العفو بالبدل وأيضاً لا يتناول في صورة عفو الجميع وما ذكرناه عام لأنه يصدق على باقي الورثة أنه هو العافي بالبدل فتأمل.

يطلب مالاً وإن لم يرض به القاتل لا يبعد بل لا يبعد أن يقال فيه دليل على أن مقتضى العمد هو القود فقط وإلا لما رتب الأمر بأداء المال على العفو أي أداء المال إلى بعض أولياء المقتول حين عفو البعض الآخر لأن مقتضى الشيء لا يحتاج في ترتب المقتضى عليه إلى توسط أمر آخر فلو كان مقتضى العمد الدية أيضاً لما احتاج في ترتب الدية عليه إلى العفو كلاً أو بعضاً كما لا يحتاج في ترتب القصاص عليه إلى أمر آخر وإلى عفو الدية ولا يفهم مراد المصنف هنا لأن ظاهر كلامه لا يخلو عن دغدغة وركاكة بعيدة وقد مر بعض ما يتعلق بهذا المرام بعون الله الملك العلام وقد قيل إن الآية نزلت في الصلح وهو الموافق للام فإن عفى إذا استعمل باللام كان معناه البدل أي فمن أعطي له من جهة أخيه المقتول شيئاً من المال بطريق الصلح فاتباع الخ.

قوله: (وللشافعي في المسألة قولان) والمفتى به خلاف ما اختاره المصنف كما عرفته.

قوله: (أي الحكم المذكور) وصيغة البعد للترغيب إلى التعظيم بالعمل به.

قوله: (في العفو والدية) هو الإشارة إلى أن الإشارة إلى المتعدد باعتبار التأويل بالمذكور.

قوله: (لما فيه من التسهيل والنفع) ففي شرعية العفو تسهيل على القاتل وفي شرعية أخذ المال بدله تسهيل عن أولياء المقتول وقوله والنفع تفنن في البيان إذا النفع تسهيل والتسهيل نفع.

قوله: (قيل كتب على اليهود القصاص وحده) دون العفو وأخذ المال مرضه لأنه يخالف قوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾ [المائدة: ٤٥] إلى ﴿فمن تصدق به فهو كفارة له﴾ [المائدة: ٤٥]. **(وعلى النصارى العفو مطلقاً)** وفي الكواشي واللباب حتم على أهل الإنجيل الدية فظهر ضعف القول بأنه العفو مطلقاً أي من غير مشروعية القصاص والأرش.

قوله: (وخير هذه الأمة بينهما وبين الدية تيسيراً عليهم وتقديراً للحكم على حسب

قوله: وللشافعي في المسألة قولان القول الأول أنه موجب العمد القصاص فقط على ما هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله والقول الثاني أن موجبه أحد الأمرين القصاص أو الدية.

قوله: وقيل كتب على اليهود القصاص وحده فيه نظر لقوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾ [المائدة: ٤٥] إلى قوله: ﴿فمن تصدق به فهو كفارة له﴾ [المائدة: ٤٥].

وقال: الزمخشري في تفسير سورة الأعراف في قوله تعالى: ﴿وأمر قومك يأخذوا بأحسنها﴾ [الأعراف: ١٤٥] أي فيها حسن وأحسن كالقصاص والعفو وأجيب بأن قوله: ﴿فمن تصدق﴾ [المائدة: ٤٥] جاز أن لا يكون من المكتوب في التورية لأنه تعالى حكى أنه شرعنا هناك ثم ذيل بما هو ثابت في هذه الشريعة.

مراتبهم) أي كتب عليهم القصاص وحده بلا دية ثم رخص لولي المقتول العفو مع البدل وهو الصلح أو بدون بدل أو خبر أولاً بينهما وبين الدية على مذاق المصنف.

قوله: (قتل بعد العفو أو أخذ الدية) فالتوحيد في اسم الإشارة باعتبار ما ذكر.

قوله: (في الآخر) إن لم يتب بالاستحلال لأنه تجاوز الحد الشرعي.

قوله: (وقيل في الدنيا بأن يقتل لا محالة) ولا مساغ للعفو وأخذ المال مرضه لأنه بناء على أن المراد بالاعتداء هو قتل القاتل بعد العفو وأخذ المال ولا قرينة على هذا التخصيص بل المراد مطلق الاعتداء ولو سلم ذلك فظاهره يخالف النص القطعي وهو القصاص والعفو وهذا من أفراد القاتل عمداً والتخصيص نسخ فلا يجوز بخبر الواحد وإثبات شهرة الخبر المذكور مشكل.

قوله: (لقوله عليه السلام لا أعافي أحداً قتل بعد أخذه الدية) أخرجه أبو داود من حديث سمرة وفي رواية لا أعفي فصيغة المفاعلة للمبالغة لا للمغالبة فمفاده أنه لا يقبل من ولي القتيل الثاني عفوه عن القصاص مطلقاً فظاهره يخالف العموم المستفاد من الآية الكريمة فالوجه الحمل على السياسة وفي قوله عليه السلام لا أعافي تلويح إليه حيث لم يقل لا يعافي الله تعالى وقد عرفت أن الخبر الواحد لا ينسخ النص القطعي.

قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ١٧٩﴾

قوله: (كلام في غاية الفصاحة والبلاغة) أي أن القرآن وإن كان كله فصيحاً بليغاً لكن

قوله: قتل بعد العفو تفسير للاعتداء أي فمن تجاوز ولي الدم بعد العفو وأخذ الدية بأن قتل القاتل بعد ذلك فله عذاب في الآخرة أو في الدنيا فقد كان الولي في الجاهلية يؤمن القاتل بقبوله الدية ثم يظفر به فيقتله وعن قتادة العذاب الأليم أن يقتل لا محالة ولا يقبل منه دية لقوله عليه الصلاة والسلام لا أعافي أحداً الخ.

قوله: كلام في غاية الفصاحة والبلاغة قال صاحب المفتاح والعلم في الإيجاز قوله علت كلمته في القصاص حياة وأصابت المحز بفضله على ما كان عندهم أوجز كلام في هذا المعنى وذلك قولهم القتل أنفى للقتل قالوا فضله عليه من وجوه الأول قلة الحروف فإن الملفوظ في قوله تعالى: ﴿في القصاص حياة﴾ [البقرة: ١٧٩] عشرة أحرف إذا لم يعتبر التنوين حرفاً على حدة وفي قولهم القتل أنفى للقتل أربعة عشر حرفاً الثاني الإطراد في كل قصاص حياة وليس كل قتل أنفى للقتل فإن القتل ظلماً أدعى للقتل الثالث عدم الاحتياج في قوله إلى تقدير بحسب المعنى فإن تقدير متعلق الجار أعني في القصاص مجرد رعاية قاعدة لفظية فهو من قبيل إيجاز القصر ولا بد في قولهم أن يقدر أنفى من تركه الرابع ما في تنوين حياة من التعظيم أو النوعية الخامس صنعة الطباق بين القصاص والحياة فإن القصاص تفويت الحياة فهو مقابلها السادس النص على ما هو المطلوب بالذات أعني الحياة فإن نفى القتل إنما يطلب لها لا لذاته السابع جعل نقيض الشيء ظرفاً له بإيراد لفظة في الثامن من الخلو عن التكرار مع التقارب فإنه لا يخلو عن استبشاع فلا يعد في الأكثر رداً للعجز على الصدر حتى يكون محسناً التاسع عذوبة اللفظ وسلاسته حيث لم يكن فيه ما

بعضه أفصح وأبلغ ولهذا تعرض كون هذا الكلام كلاماً في غاية الفصاحة مع أن كله فصيح بليغ فلا مفهوم ولو سلم فالمفهوم نفي غاية البلاغة دون أصل البلاغة والحق أنه لا مفهوم هنا لأنه قال في موضع آخر مثل هذا ثم المراد بالفصاحة البلاغة والبلاغة عطف تفسير له فلو اكتفى بها لكان حسناً.

قوله: (من حيث جعل الشيء محل ضده) وهو القصاص الذي هو موت وإفناء مكاناً ولو مجازاً لضده الذي هو الحياة وفيه إشارة إلى أن التقابل بين الحياة والموت تقابل التضاد والمشهور تقابل العدم والملكة فلو قال محلاً لمقابله لكان أشمل وأسلم إذ الغرابة حاصلة في جعل الشيء محلاً لما هو مقابل له تقابل العدم والملكة أيضاً وصنعة الطباق متحققة به أيضاً ومن جهة أن المظروف إذا حواه الظرف لا يصيبه ما يفوته كذلك القصاص يحفظ الحياة من الزوال ولو كان الحياة المحفوظة به غير ما هي زائلة به كما في صورة اقتصاص القاتل وسلامة الباقين وأما في صورة ردع القاتل عن القتل فالحياة المحمية به أي بنفس القصاص لكن بتقدير مضاف أعني شرعية القصاص وأبلغ أيضاً من حيث إنه أوجز كلاماً راجحاً على ما كان عند البلغاء أوجز في هذا المعنى وهو قولهم القتل أنفى من القتل بقلة حروف ما يناظره منه والنص على المطلوب وما يفيده تنكير حياة إما التعظيم أو النوعية وإلى بعض ذلك أشار بقوله ونكر الحياة الخ فهذا الكلام أبلغ مما كان عندهم بوجوه شتى تعرف بالتأمل الأحرى كما فصل في المفتاح وشروحه بالتفصيل الأوفى.

قوله: (وعرف القصاص) أي عرف بلام الجنس والطبيعة الدالة على حقيقة هذا الحكم وتلك الحقيقة مشتملة على الضرب والجرح والقتل وغير ذلك وبهذا صار تلك الحقيقة معلومة مشتهرة فأشير باللام المفيدة للمعلومية إليها.

قوله: (ونكر الحياة ليدل) اللام في الحياة في كلام المص من الحكاية لا من المحكي.

قوله: (على أن في هذا الجنس من الحكم) أي النوع نبه بهذا على أنه معلوم كالمشاهد لتعريفه بلام الجنس ولهذا تعرض لكون القصاص معرفاً في بيان وجوه البلاغة مع أن المفتاح خال عنه.

قوله: (نوعاً من الحياة) فالتنوين للتنويع.

في قولهم من توالي الأسباب الخفية إذ ليس في قولهم حرفان متحركان على التوالي إلا في موضع واحد وهما اللام والهمزة في القتل أنفى ولا شك أنه ينقص من سلاسة اللفظ وجريانه على اللسان والسبب الخفيف حرفان أولهما متحرك وثانيهما ساكن ففي قولهم القتل أنفى للقتل ستة أسباب خفيفة وفي قوله تعالى ﴿في القصاص حياة﴾ [البقرة: ١٧٩] ثلاثة إن لم يعد التنوين حرفاً وإن عد فأربعة العاشر أن يكون القتل أنفى للقتل من حيث إنه قصاص لا من حيث إنه قتل وقد صرح بهذه الحيثية في قوله دون قولهم.

قوله: نوعاً من الحياة عظيماً جعل رحمه الله تنكير حياة للتنويع والتعظيم معاً وصاحب

قوله: (عظيماً وذلك لأن العلم به) إشارة إلى أن التنوين للتعظيم الظاهر أنه لف قوله وذلك الخ. نشر مرتب لأن قوله لأن العلم به يردع القاتل الخ. ناظر إلى نوعاً من الحياة قوله ولأنهم كانوا يقتلون الخ ناظر إلى عظيماً فيوافق ما في الكشاف وما في المفتاح وهذا أولى مما قيل إن المصنف أشار إلى أن النوعية والتعظيم يصح كل منهما في كلا الوجهين وما وقع في الكشاف بكلمة أو فبناء على أن حيثية النوعية غير حيثية التعظيم وأن دلالة الوجه الأول على النوعية أظهر حيث قيد الحياة بالحياة الحاصلة بالارتداع وإن كانت عظيماً لاشتماله على حياة نفسين ودلالة الوجه الثاني على التعظيم أظهر حيث اشتمل على حياة نفوس كثيرة وإن كان العظيم نوعاً منها انتهى. وكلامهم في بحث تنكير المسند إليه صريح في أن نكتة النوعية قسيمة لنكتة التعظيم ومباينة لها ولما كان توفيق كلام المص ممكناً بما ذكرناه من قواعد البديع فلا وجه لحمل كلامه على مخالفة الجمهور وأيضاً ليس مرادهم بأن التنكير للنوعية النوعية[1] المتعارفة حتى يقال إن التعظيم نوع بل النوعية الغير المتعارفة وفي المطول في قوله تعالى: ﴿وعلى أبصارهم غشاوة﴾ [البقرة: ٧] أي نوع من الأغطية غير ما يتعارفه الناس وهو غطاء التعامي عن آيات الله تعالى وكذا المراد هنا بالحياة الكائنة في القصاص نوع من الحياة غير ما يتعارفه الناس ولو سلم كون المراد النوع المتعارف فحمل كلامه على ما ذهب إليه المحققون حسبما أمكن أحسن.

قوله: (يردع القاتل عن القتل فيكون سبب حياة نفسين) أي عن[2] إقدام قتل الغير وفيه دليل على أن موجب العمد القود وحده فيكون سبب حياة نفسين وهو المراد بالحياة هنا غير ما يتعارفه وهذا أدنى المراتب وإلا فقد يكون سبب حياة نفوس كثيرة.

قوله: (ولأنهم كانوا يقتلون غير القاتل والجماعة بالواحد فتثور الفتنة بينهم فإذا اقتص

الكشاف جعل كونه للنوعية مقابلاً لكونه للتعظيم حيث عطفه عليه بأو قال ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ [البقرة: ١٧٩] كلام فصيح لما فيه من الغرابة وهو أن القصاص قتل وتفويت للحياة وقد جعل مكاناً وظرفاً للحياة ومن إصابة محز البلاغة بتعريف القصاص وتنكير الحياة لأن المعنى ولكم في هذا الجنس من الحكم الذي هو القصاص حياة عظيمة وذلك أنهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة أو نوع من الحياة وهي الحياة الحاصلة بالارتداع عن القتل لوقوع العلم بالاقتصاص.

قوله: لأن العلم به تعليل لحمل تنكير حياة على النوعية فإن الحياة الحاصلة بالارتداع نوع من مطلق الحياة لكن فيها إطلاق من وجه لشمولها حياة من أراد القتل وحياة من أريد قتله ومعنى قوله يردع القاتل عن القتل يردع من أراد القتل لا القاتل حقيقة وقوله لأنهم كانوا يقتلون تعليل لحمل التنكير على التعظيم فيكون التعليلان واقعين على طريقة اللف والنشر.

---

(١) مراده تسليم وقوع استعمال النوع بالمعنى المتعارف فالاشكال يتوجه كيف يكون مقابلاً للتعظيم والتحقير وغير ذلك.

(٢) وكان ارتفاع القتل حياة لهم وذا حياة غير ما يتعارفه الناس.

من القاتل سلم الباقون ويصير ذلك سبباً لحياتهم) أي في زمان الجاهلية وهذا ناظر إلى كون التنوين للتعظيم لا في الكيفية بل في العدد فالأولى حمل التنوين على التكثير لكن في الكشاف والمفتاح اختير التعظيم ولعل وجهه أن المراد بالحياة العظيمة الحياة العظيمة المجتمعة مع الكثرة كالتعظيم بالتنكير في قوله تعالى: ﴿وإن يكذبوك فقد كذبت رسل﴾ [فاطر: ٤] الآية لأن التعظيم والتكثير قد يجتمعان وقد يفترقان.

قوله: (وعلى الأول فيه إضمار) إذ المعنى ولكم في العلم بالقصاص كما أشار إليه بقوله لأن العلم به يردع الخ وتقدير شرع القصاص لا يفيد بدون العام ولا مساغ لتقديرهما فالمضمر هو العلم بالقصاص وهذا لا ينافي جعل الشيء محل ضده لأنه كذلك بعد حذف المضاف وكفى بهذا في ذلك عند الإنصاف.

قوله: (وعلى الثاني فيه تخصيص) لا إضمار إذ المراد كما عرفت حياة ما سوى المقتص منه والمعنى ولكم أيها الذين لم يقتلوا حياة وفي هذا جعل الشيء محل ضده أظهر وتقديمه كما في الكشاف والمفتاح أولى وأبهر وقرينة التخصيص كون القاتل مقتصاً منه إذ الكلام على هذا التقدير وأما في الأول فلا تخصيص إذ الحياة في الاحتمال الأول عام لمن أراد القتل وغيره ممن يقصد قتله والمستفاد من كلامه أن هذا من باب إيجاز الحذف على الاحتمال الأول وفي المفتاح والتلخيص أن هذا من إيجاز القصر ولا حذف فيه مع أن الوجهين مذكوران فيهما.

قوله: (وقيل المراد بها الحياة الأخروية فإن القاتل إذا اقتص منه في الدنيا لم يؤاخذ به في الآخرة ولكم في القصاص يحتمل أن يكونا خبرين لحياة وأن يكون أحدهما خبراً والآخر صلة له أو حالاً من الضمير المستكن فيه) الحياة الأخروية أي عدم المؤاخذة في الآخرة بسبب القتل العمد وهذا هو المراد بالحياة الأخروية مرضه لأن هذا قول البعض وبعضهم حكم بالمؤاخذة في الآخرة لأن الاقتصاص منه في الدنيا حق أولياء المقتول ألا يرى إن شاؤوا عفوا وإن شاؤوا يقتصوا منه وأما حق المقتول ظلماً فباق في مشيئة الله تعالى

قوله: وعلى الأول فيه إضمار أي وعلى التعليل الأول وحمل التنكير على التنويع فيه إضمار تقديره في شرعية القصاص نوع حياة وعلى الثاني تخصيص أي وعلى التعليل الثاني وحمل التنكير على التعظيم تخصيص أي تخصيص حياة بحياة من أريد قتلهم فقط وهم الجماعة وغير القاتل لا حياة القاتل بخلاف الأول فإن المراد بحياة على ذلك هو حياة القاتل والمقتول جميعاً فهي مطلقة بهذا المعنى وإن كانت مقيدة باعتبار آخر على ما ذكرنا آنفاً.

قوله: يحتمل أن يكونا خبرين فالمعنى حياة عظيمة حاصلة لكم كائنة في القصاص وأن يكون أحدهما خبر أو الآخر صلة للخبر أو حالاً عن الضمير والتقدير على كون أحدهما خبراً والآخر صلة له حياة عظيمة حصلت لكم في القصاص وعلى كون الآخر حالاً من الخبر أي حياة عظيمة حاصلة لكم حال كونها في القصاص أو على العكس أي حياة عظيمة حاصلة في القصاص حال كونها لكم.

لا يسقط بالقصاص في الدنيا وهذا هو الظاهر الموافق لقوله تعالى[١]: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾ [النساء: ٩٣] الآية والتفصيل في شرح البخاري للعيني والقسطلاني في حديث المبايعة ليلة العقبة[٢] والمص مال إلى قول من قال إن حق المقتول يصل إليه بقتل القاتل لأحاديث تدل على ذلك فزيفه لما ذكرنا وقال القاضي عياض ومنهم من وقف[٣] وقيل مرضه لأن الخطاب ح يختص بالقاتلين والظاهر أنه عام وعلى الوجهين الجملة معطوفة على قوله ﴿كتب عليكم﴾ [البقرة: ١٧٨] والمقصود هنا توطين النفس على انقياد حكم القصاص لكونه شاقاً على النفس أو امتنان يتضمنه المنحة العظيمة وإن كان ظاهره المحنة الجسيمة ثم الأحسن أن يكون الجملة ابتدائية سيقت لبيان محاسن القصاص أثر بيان وجوبيته إذ المعنى يكون في صورة العطف ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ [البقرة: ١٠٤] ﴿لكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾ [البقرة: ١٧٩] وهذا كما ترى[٤].

قوله: (وقرىء في القصص أي فيما قص عليكم من حكم لقتل حياة) بفتح القاف والصاد الأولى مصدر بمعنى المفعول ولذا قال أي فيما قص عليكم.

قوله: (أو في القرآن حياة للقلوب) فيكون أيضاً بمعنى المفعول والفرق أن الأول خاص والثاني عام وجوز في هذه القراءة أن يكون مصدراً أي القصاص وهو الأفق للقراءة الأولى لكن أخره لأنه حينئذٍ لا يظهر ارتباطه إلى ما قبله وينتفي بعض الوجوه المستدعية للبلاغة وحمل الحياة على المجاز مع إمكان الحقيقة.

قوله: (ذوي العقول الكاملة ناداهم للتأمل في حكمة القصاص) خصهم بالنداء لأنهم أهل التأمل في حكمة ما شرع الله تعالى لعباده وفيه إشارة إلى أنه كلام مبتدأ غير معطوف على كتب.

قوله: (من استبقاء الأرواح وحفظ النفوس) أي استبقاؤها في الأبدان وإلا فلا فناء في الأرواح وحفظ النفوس عطف تفسير له إذ النفوس هي الأرواح وإن أريد بها الأبدان فيكون تأسيساً.

قوله: (أي في المحافظة على القصاص والحكم به والإذعان له) فيكون المراد بالتقوى

---

(١) لأنه عام سواء كان القاتل مقتولاً في الدنيا أو لا.

(٢) وحديث عبادة طويل روى عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه أن رسول الله عليه الصلاة والسلام قال وحوله عصابة من أصحابه «بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا إلى قوله ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب في الدنيا فهو كفارة له» الحديث رواه البخاري.

(٣) لحديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال «لا أدري الحدود كفارة لأهلها أم لا» لكن حديث عبادة أصح إسناداً ويمكن الجمع بينهما بأن حديث أبي هريرة ورد أولاً قبل أن يعلم ثم أعلم الله تعالى آخراً كذا في العيني في شرح البخاري.

(٤) وإن أمكن الاعتذار بأن تكرار الخطاب لا سيما بأولي الألباب لمزيد التحريض على التأمل التام في هذا الباب.

التقوى الشرعي وهو التجنب عما يضره في العقبى وهو المرتبة الوسطى من التقوى فإن المحافظة المذكورة إنما تحققت بالتأمل الأحرى ومتسببة عنها فكلمة لعل بمعنى كي على أنها استعارة تمثيلية.

قوله: (أو عن القصاص فتكفوا عن القتل) فالتقوى ح بمعنى الخوف والاحتراز مجازاً آخره لضعفه أما أولاً فلأنه يمكن حملها على المعنى الشرعي الحقيقي كما عرفته وأما ثانياً فلأن الاحتراز عن القصاص قد فهم من قوله ﴿ولكم في القصاص﴾ [البقرة: ١٧٩] كما بينه بقوله لأن العلم به يردع القاتل عن القتل فالتعليل به قريب من إيهام الدور على الأول وعلى الوجه الثاني وإن لم يلزم ذلك لكن لزومه في الوجه الأول كاف في التضعيف وجملة ﴿لعلكم تتقون﴾ [البقرة: ٢١] متعلق بمقدر في الأول أي بين لكم حكم الشرع شرع القصاص ليبصروا متقين في المحافظة الخ ومتعلقة بقوله ﴿كتب عليكم﴾ [البقرة: ١٧٨] في الوجه الثاني كتب عليكم اختير الفصل للدلالة على أنه حكم مستقل غير تابع لما قبله مقصود بالذات وارتباطه لما قبله كون كل منهما متعلقاً بالأموات وأحكامها اللائقة بهم غاية الفرق أن الأول مكتوب على ولي المقتول والحكام والقاتل كما فصلناه هناك وهذا الحكم مكتوب على من شارف الموت سواء كان الموت بسبب الجرح المؤدي إلى القتل أولاً فبهذه الملاحظة يزداد مناسبته لما قبله ولقريب عهد ذكر ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ لم يصدر هنا به.

قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾﴾

قوله: (أي حضر أسبابه وظهرت إماراته) بتقدير المضاف للقرينة القوية على أن حضور الموت ينافي الوصية وهذا أولى[1] مما قيل إنه يمكن أن يكون حضر مجازاً عن قربه قوله وظهر اماراته بيان ما هو المراد من حضور أسبابه أي ظهر امارات تدل ولو ظنا على لحوق الموت به ونزوله وإضافة الامارات إلى الموت للتسامح وقدم المفعول لأن الأهم بيان حضور أحدهم لا بيان حضور الموت.

قوله: (أي مالاً) ولو قليلاً وهو الشائع في الاستعمال لا سيما في استعمال القرآن قال تعالى: ﴿وإنه لحب الخير لشديد﴾ [العاديات: ٨] نقل عن بعض العلماء أنه قال إنما سمي

قوله: أي حضر أسبابه وإنما فسر حضور الموت بحضور سببه والمذكور حضور نفس الموت إذ لا معنى لإيجاب الإيصاء عند حضور نفس الموت لعدم الاقتدار حينئذٍ على الوصية وإيجابها عليه تكليف لما لا يطاق.

---

(١) وهذا أولى مما قيل تقدير المضاف لأن الموت لا يحضر فإن حضور الموت استعارة لحصوله وتحققه وقيل المراد به الحضور العلمي وذلك إنما هو بظهور أماراته فهو راجع إليه.

المال خيراً ههنا تنبيهاً على معنى لطيف أن الذي يحسن الوصية به ما كان مجموعاً من وجه محمود وهذا مخصوص بهذا المرام ولا يتناول التسمية في غير هذا كما مر وكقوله: ﴿وما تنفقوا من خير﴾ [البقرة: ٢٧٢] الآية فالأولى إنما سمي المال خيراً للترغيب على تحصيله بوجه شرعي خال عن الشبهة فضلاً عن الحرمة.

قوله: (وقيل مالاً كثيراً) مرضه لما سيجيء في قوله وفيه نظر وأيضاً وجه تسمية المال خيراً متحقق في القليل والكثير وقول بعضهم لا يقال للمال خير حتى يكون كثيراً ليس مستنداً إلى شبهة فضلاً عن دليل لأن المال إن جمع بوجه محمود فهو طيب وهذا معنى كونه خيراً وإن جمع بظلم أو بوجه غير شرعي فهو شر وإن كان القناطير المقنطرة وما روي عن علي وعائشة رضي الله عنهما فمأول بأن من أراد الوصية وهو ذو عيال كما صرح في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها ومن كان كذلك لا يناسب له الوصية بالتبرع إلا إذا كان كثيراً فاضلاً عن كفاية الوارث وهذا هو المراد بقوله رضي الله تعالى عنه والخير هو المال الكثير لا الكثير في نفسه ألا يرى أن من ليس له وارث فمائة درهم مال كثير بالنسبة إليه ومن له عيال كثير فعشرة آلاف قليل[1] بالنسبة إليه على أن استعمال القرآن الخير في مطلق المال شائع كما عرفت فلا يعارضه الآحاد.

قوله: (لما روي عن علي رضي الله تعالى عنه أن مولى له أراد أن يوصي) أي للوالدين أو الأقربين كما هو مقتضى المقام لكنه بعيد عن المرام لأن المولى وهو المعتق اسم مفعول ليس له والد ولا الأقرب يصح الوصية له كما هو الظاهر فالمراد الوصية مطلقاً تبرعاً.

قوله: (وله سبعمائة درهم فمنعه) لكونه ذا عيال فالمال قليل بالنسبة إليه قوله **(وقال قال الله تعالى إن ترك خيراً والخير هو المال الكثير)** في معرض التعليل والخير هو المال الكثير بالنسبة إلى الموصي وحاله كثير العيال أو قليله فإن كثرة المال وقلته تختلف باختلاف أحوال الموصي رجلاً كان أو امرأة.

قوله: (وعن عائشة رضي الله تعالى عنها أن رجلاً أراد أن يوصي فسألته كم مالك فقال ثلاثة آلاف فقالت كم عيالك قال أربعة) والكلام فيه مثل ما مر فسألته الفاء للسببية مع التعقيب فقال ثلاثة آلاف أي درهم.

قوله: (قالت إنما قال الله تعالى إن ترك خيراً وإن هذا الشيء يسير فاتركه لعيالك) أي قليل بالنسبة إليك وإن كان المال كثيراً في نفسه أو بالإضافة إلى غيرك ولهذا قالت فاتركه لعيالك فإنه خير لك من الوصية بالتبرع.

قوله: (للوالدين والأقربين) لا يطلق الأقرب للوالدين في العرف ولذا ذكر الأقربين في مقابلتهما.

(١) فإن القلة والكثرة متضايفان وتختلفان بالإضافة فكم من شيء يكون كثيراً بالنسبة إلى شيء وقليلاً بالإضافة إلى شيء آخر وبالعكس.

قوله: **(مرفوع بكتب وتذكير فعلها للفصل)** أي ترجيح تذكير فعلها للفصل[١] بقرينة أن تذكير الفعل إذا لم يكن الفاعل مؤنثاً حقيقاً لا يتوقف على الفصل وهو سبب لرجحانه وإنما تعرض له احترازاً عما قيل إن الأحسن أن نائب الفاعل هو الجار والمجرور وهو عليكم والوصية خبر مبتدأ كأنه قيل ما المكتوب فقيل هو الوصية ولم يرض به لتكلفه مع أن في نظائره الجار والمجرور ليس نائب الفاعل فكذا هنا.

قوله: **(أو على تأويل أن يوصي أو الإيصاء)** لأن الوصية اسم قد يستعمل بمعنى المصدر وقد يستعمل بمعنى الموصى به وهنا المعنى الأول متعين وللتنبيه على هذا قال أو على تأويل أن يوصي أو الإيصاء لأن المكتوب هو الأفعال دون الأعيان وإنما ردد في التأويل لأن أن مع الفعل أقوى في العمل ولذا قدمه والمصدر يعمل عمل فعله إذا تحقق شروطه فيعمل في الجار والمجرور لكن المحققين كالرضي ذهبوا إلى أن عمل المصدر يتوقف على التأويل بأن مع الفعل ولهذا اقتصر صاحب الكشاف على أن يوصي وجوز المص التأويل بالمصدر أيضاً تنبيهاً على الجواز مع الإشارة إلى رجحان الأول والإيصاء لغة طلب شيء من غيره ليفعله في غيبته حال حياته وبعد وفاته وشرعاً يستعمل تارة باللام يقال أوصى فلان لفلان بكذا بمعنى ملكه له بعد موته ويستعمل بإلى أيضاً يقال أوصى فلان إلى فلان بمعنى جعله وصياً له يتصرف في ماله وأطفاله بعد موته ولما عدى الوصية التي بمعنى الإيصاء باللام يكون بمعنى التمليك ولما لم يكن ما به التمليك مبيناً على التعيين فالتعيين مفوض إلى من حضره الموت.

قوله: **(ولذلك ذكر الراجع في قوله فمن بدله)** أي ولكونه مؤولاً بالتذكير أشار إلى أن هذا التأويل لازم لكونه عاملاً لكن ملاحظة التأويل واجب في تذكير الراجع في قوله فمن بدله دون تذكير كتب فإنه يجوز أن يكون لوجود الفاصل أيضاً.

قوله: **(والعامل في إذا مدلول كتب)** أي في قوله إذا حضر مدلول كتب[٢] أي كونه

قوله: والعامل في إذا مدلول كتب يعني محل إذا نصب على أنه مفعول فيه والعامل فيه مدلول كتب والمعنى أوجب عليكم وقت حضور الموت لأحدكم الوصية لا الوصية لأنها مصدر ومعمول المصدر لا يتقدم عليه لأنه بمعنى أن مع الفعل وما في حيز أن لا يتقدم عليه وقد جوزوا ذلك في الظرف للاتساع فيها كما جوزوا في قوله تعالى: ﴿فلما بلغ معه السعي﴾ [الصافات: ١٠٢] أن يعمل السعي في معه وفي قوله عز وجل: ﴿ولا تأخذكم بهما رأفة﴾ [النور: ٢] أن يعمل رأفة في بهما لذلك وأمثال هذا كثيرة في الكلام.

---

(١) نقل عن الشيخ الرضي أنه قال إن الفعل إذا كان متصلاً بغير المؤنث الحقيقي فإلحاق العلامة أحسن وإذا كان منفصلاً عنه فالتذكير أحسن فلذا تصدى المص لبيان سبب التذكير الذي هو أحسن في الفعل المذكور فالنظم وارد على النهج الأحسن.

(٢) وفي التلويح لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم أو نفيه عنه فالمحكوم به في خبر ـ

فرضاً واجباً لأن الإيجاب وهو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين ليس في وقت حضور أسباب الموت بل الوجوب الذي يتضمنه الإيجاب ولذا قال مدلول كتب ولم يجعل العامل نفس كتب كما جعله غيره كأبي البقاء وقريب منه ما قيل إن معنى كتب أوجب والظرف قيد الوجوب لا الإيجاب من حيث الحدوث والوقوع على ما هو مدلول الفعل ونقل عن ابن عطية أنه قال والمعنى توجه خطاب الله تعالى عليكم ومقتضى كتابته إذا حضر فعبر عن توجه الخطاب بكتب لينتظم إلى هذا المعنى أنه مكتوب في الأزل فالإيجاب وإن كان قديماً لكنه حادث تعلقه فالخطاب المتعلق بأفعال المكلفين من حيث تعلقه يصح تعلق إذا حضر به فإنه وقت حضور الموت وإن كان ذات الخطاب أزلياً فلا إشكال بأن إذا يجعل الماضي بمعنى المستقبل وكتب وإن كان بمعنى أوجب لكنه ماض فكيف يصح ظرفية المستقبل له وحاصله أن التعبير بالماضي لكون الكتابة أي الإيجاب أزلياً وظرفية المستقبل وهو إذا حضر لكتب باعتبار تعلقه فإن تعلقه وقت حضور أسباب الموت فالظرف والمظروف من حيث إنه مظروف متحدان زماناً وما اختاره المصنف أحسن الاحتمالات وههنا احتمال آخر وهو أن الإيجاب[1] والوجوب متحدان ذاتاً ومختلفان اعتباراً فالإيجاب هو نفس قوله افعل إذا نسب إلى الحاكم يسمى إيجاباً وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوباً فيصح أن يقال إن العامل في إذا في إذا حضر كتب من حيث نسبته إلى ما فيه الحكم أي الفعل والتعبير بالماضي من حيث نسبته إلى الحاكم وكون الإيجاب ولوجوب متحدين بالذات ومختلفين بالاعتبار مما صرح به في أوائل التلويح.

قوله: (لا الوصية لتقدمه عليها) فإنها وإن كانت بمعنى أن يوصي لا يصح عمله في إذا لتقدمه أي لتقدم إذا عليها وشرط عمل المصدر أن لا يتقدم الفعل عليه لكن المحققين جوزوا تقديم الظرف المعمول عليه والبعض ذهب إلى أنه لغاية ضعفها لا يعمل به لكونها اسماً مأولاً بأن مع الفعل أو المصدر وليست بمصدر حتى يقال إن التحقيق أن المصدر يعمل في الظرف المتقدم ولا يخفى ضعفه إذ العبرة للمعاني فإذا أريد بها المعنى المصدري يكون كالمصدر ثم قال وأيضاً لا يساعده جزالة المعنى لأن الوصية واجبة في هذا الوقت لا أن الوصية الكائنة في هذا الوقت واجبة ولا يخفى غرابته لأن الوصية إذا كانت واجبة في

= الشارع هو الحكم الشرعي مثل ﴿كتب عليكم الصيام﴾ ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ إذ لا يخفى أنه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير أن يجعل مجازاً عن الإنشاء انتهى وصيغة الماضي قد بين وجهه في أصل الحاشية لكن الظاهر أن مثل كتب وحرم إنشاء كبعت بالنسبة إلى النظم الكريم فإنه يفيد الحكم لا أنه يخبره.

(١) قائلاً إلى أن الإيجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة فالوجوب ليس صفة للفعل حاصلة من قوله افعل لتعلقه بالمعدوم والمعدوم لا يحصل له صفة لأن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له متحدان بالذات حاصله أنهما متحدان موصوفاً وذاتاً ومتعلقاً فالأول هو الله تعالى والثاني هو نفس قوله افعل والثالث فعل المكلف وأما الفرق فهو أن ذلك القول إذا اعتبر صدوره منه تعالى يسمى إيجاباً وإذا اعتبر تعلقه بفعل المكلف يسمى وجوباً وعلى ذلك نفس النهي انتهى.

هذا الوقت يلزم أن يكون الوصية الكائنة في هذا الوقت واجبة وإلا يلزم أن يكون الوصية الكائنة في غير هذا الوقت واجبة في هذا الوقت ولا يخفى فساده ثم المعنى كتب عليكم أيها المؤمنون على سبيل البدل الوصية وقت فرضها حضور أحدكم الموت وحاصله كتب على كل واحد منكم حين حضور الموت إياه وللتنبيه على أنه فرض عين صرح لفظ أحد فلا إشكال بأنه كيف يصح جعل إذا ظرفاً لكتب أو الوصية وهو يستلزم كون الوصية واجبة على جميع المؤمنين وقت حضور أحدهم الموت دون من حضره الموت فإنك قد عرفت أن الوصية على جميع المؤمنين فرض لكن لا سبيل الاجتماع بل على سبيل الانفراد كما هو شأن أكثر الخطابات قوله إذا حضر الخ. بيان وقت فرضها على كل أحد أحد من المسلمين إلى يوم الدين وفي هذا البيان إجمال أولاً وتفصيل ثانياً كما هو شأن البلاغة واستعمال أرباب البراعة فلو قيل كتب على أحدكم حين حضره الموت لفات هذه البلاغة وما قيل إنما قال هكذا لأن الوصية لم تفرض على من حضره الموت فقط بل عليه أن يوصي وعلى الغير بأن يحفظه فسخيف أما أولاً فلأنه ح لا يفهم الوجوب على من حضره الموت كما مر بيانه وأما ثانياً فلأن حفظ الوصية غير الوصية والمفروض هو الوصية فيحتاج حينئذٍ إلى الجمع بين الحقيقة والمجاز أو إلى عموم المجاز وأما ثالثاً فلأن وجوب الحفظ مفهوم من قوله ﴿فمن بدله بعد ما سمعه﴾ [البقرة: ١٨١] الآية كما تسمعه وأما رابعاً فلأن حفظ الوصية إنما يفرض بعد الموت لا حين حضور أسباب الفوت وتعميم وقت حضوره إلى بعد الموت ميل عن الجادة القويمة وخروج إلى المكابرة الصريحة.

قوله: (وقيل مبتدأ خبره للوالدين) عديل قوله مرفوع بكتب أي الوصية مبتدأ وخبره للوالدين فلا بد من تأويل الوصية بالإيصاء أو أن يوصي وإن لم تكن عاملة في الوالدين إذ كون المراد بها الموصى به لا يناسب هنا أو خبره محذوف أي فعليه الوصية ولم يلتفت إليه لأن المصير إلى الحذف خلاف الظاهر.

قوله: (والجملة جواب الشرط) أي جملة الوصية للوالدين الآية جواب الشرط وهو أن ترك خيراً والجملة فاعل كتب أو فاعله عليكم مجازاً.

قوله: (بإضمار الفاء كقوله: من يفعل الحسنات الله يشكرها) إذ دخول الفاء واجب في الجملة الاسمية إذا كانت جزاء.

قوله: بإضمار الفاء فإن الجملة الاسمية إذا وقعت جواباً للشرط وجب دخول الفاء عليها ليدل على أنها جزاء له والأصل في الدلالة على الجزاء الجزم لكن لما تعذر الجزم فيها لأنه إنما يكون في الفعل المضارع اكتفي بالفاء بدلاً عنه لدلالته على أن مدلول الجملة الاسمية مسبب عن الشرط المذكور فلذلك كان دليلاً على أنها جزاء له مسبب عن الشرط.

قوله: من يفعل الحسنات بجزم الفعل على أنه شرط وكسر اللام لضرورة التقاء الساكنين والله يشكرها جملة اسمية واقعة جواباً للشرط بتقديم الفاء أي فالله يشكرها حذفت الفاء لضرورة وزن الشعر فإنه مصراع من البحر البسيط وزنه مستفعلن فعلن مرتين ودخول الفاء يبطل

قوله: (ورد بأنه إن صح فمن ضرورات الشعر) أي القول المذكور أي لا نسلم صحة هذا القول هكذا بل الرواية من يفعل الخير فالرحمن يشكره كما نقل عن المبرد وقال إنه لم يسمع من الشعر أيضاً وإن سلم فهو من ضرورة الشعر فلا يقاس عليه لعدم وقوعه في اللغة روي أن سيبويه سأل عن الخليل عن هذا فقال حذف الفاء غير فصيح ولا يقع إلا في ضرورة الشعر فالجواب ما دل عليه كتب عليكم سواء كان الوصية مبتدأ أو فاعل كتب.

قوله: (وكان هذا الحكم في بدء الإسلام فنسخ بآية المواريث) أي وجوب الوصية في ابتداء الإسلام رعاية لحقوق الولادة والقرابة لما أن اختلاف الناس بالإسلام والكفر كان مانعاً من الإرث ثم لما كثر الإسلام شرع الميراث كما قيل وفيه نظر فالأولى الوصية للوالدين والأقربين واجبة بحكم هذه الآية تفويضاً للموصي التعيين بلا تعيين من الشارع انصباء الوارثين فلما نزلت آية الميراث تعييناً لانصبائهم وسهمهم نسخ حكم الوصية بهذه الآية ولم يرض به المص كما هو عادته من التوفيق وإنكار النسخ في أكثر من المواضع التي حكموا بنسخها ولما صرح تزييفه لم يقل وقيل كان هذا الحكم الخ.

قوله: (وبقوله عليه السلام إن الله أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث) أخرجه الترمذي وحسنه وابن ماجه والنسائي وكلامه ظاهر في أنه منسوخ بالآية والحديث أيضاً[1] يرد عليه أنه لما كان الحكم منسوخاً بآية المواريث فما معنى نسخه بالحديث ولعل لهذا قال الطيبي الحق إن آية المواريث هي الناسخة والحديث مبين لكونها ناسخة لكن قوله لأن الحديث لا ينسخ الكتاب ضعيف لأن الحديث ينسخ الكتاب إذا كان مشهوراً عند علمائنا

وزنه لكن ما في الآية لا يجوز أن يقاس على ذلك لأن ذلك لضرورة ولا ضرورة في الآية إلى حذف علامة الجزم.

قوله: وكان هذا الحكم في بدء الإسلام فنسخ بآية المواريث وهي قوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ [النساء: ١١] الآية وقال تعالى في آخر الآيات: ﴿من بعد وصية يوصي بها أو دين﴾ [النساء: ١١] قوله من بعد وصية متعلق بما تقدمه من قسمة المواريث كلها أي هذه الانصباء للورثة من بعد إخراج وصية يوصي بها أو دين وهذه الوصية المذكورة في آخر الآية مطلقة أعم من الوصية للأقارب والأجانب بخلاف ما نحن فيه فإنه مقيد لأنه وصية للوالدين والأقربين.

قوله: وبقوله عليه الصلاة والسلام «إن الله أعطى كل ذي حق حقه» قاله في خطبته عام حجة الوداع إنما استدل به القاضي أبو زيد في التقويم على جواز نسخ الكتاب بالسنة قالوا العمل بهذا الحديث جائز وإن كان الخبر من الآحاد لجواز أن يكون خبراً مشهوراً في القرآن الثالث والمشهور أحد قسمي المتواتر عند أبي يوسف فيجوز به نسخ الكتاب.

---

(١) وبعضهم صرح بأن هذا ما ذهب إليه الشيخ أبو منصور واعتمد بذلك على جواز نسخ الكتاب بالسنة فظهر ضعف ما قاله الطيبي من قوله لأن الحديث لا ينسخ الكتاب لكن يرد على الشيخ ما ذكرنا فلا يدل هذا على جواز نسخ الكتاب بالسنة وصاحب التوضيح بين جواز نسخ الكتاب بالسنة.

الحنفية خلافاً للشافعي ولعل من حكم بنسخها بالحديث المذكور من الأئمة الحنفية والتفصيل في الأصول فالأولى أن يقال إن المنسوخ لما لم يمكن كونه منسوخاً ثانياً فالمراد أن الحديث الشريف مبين لكونها ناسخة.

قوله: (وفيه نظر لأن آية المواريث لا تعارضه بل تؤكده من حيث إنها تدل على تقديم الوصية) فالتعارض والمخالفة شرط في النسخ فإنه تبديل وتغيير فلا بد من التعارض قوله بل تؤكد وتقرره حيث قال تعالى في آية الميراث ﴿من بعد وصية توصون بها أو دين﴾ [النساء: ١٢] الآية فقرر الله الوصية ونص على أنها مقدمة على الميراث فكيف يقال إنه منسوخ بآية المواريث.

قوله: (مطلقاً) أي من غير تقييد بكونها للوارث وغيره.

قوله: (والحديث من الآحاد وتلقي الأمة له بالقبول لا يلحقه بالمتواتر) جواب عن كون الحديث ناسخاً له بعد الرد عن كون آية الميراث ناسخة لهذا الحكم هذا وأجاب من طرف الأئمة الحنفية فخر الإسلام بوجهين الأول إن آية الميراث نزلت بعد آية الوصية بالاتفاق وقد قال تعالى ﴿من بعد وصية يوصي بها﴾ [النساء: ١١] منكرة والوصية الأولى كانت معهودة فلو كانت تلك الوصية باقية لوجب ترتيبه على المعهود فلما رتب الإرث على الوصية المطلقة دل على نسخ الوصية المقيدة المفروضة لأن الإطلاق بعد التقييد نسخ كما أن التقييد بعد الإطلاق نسخ لتغاير المعنيين والثاني أن النسخ نوعان أحدهما ابتداء[1] بعد انتهاء محض والثاني من محل إلى محل كما نسخت القبلة بطريق الحوالة إلى الكعبة وهذا النسخ من قبيل الثاني بيانه أن الله تعالى فرض الإيصاء في شأن الأقربين على العباد بقوله ﴿الوصية للوالدين والأقربين﴾ [البقرة: ١٨٠] بشرط أن يراعوا الحدود ويبينوا حق كل قريب بحسب قرابته وإليه أشار بقوله بالمعروف ثم لما كان الموصي لا يحسن التدبير في مقدار ما يوصي لكل واحد منهم وربما كان يقصد إلى المضارة تولى[2] الله تعالى بنفسه بيان ذلك الحق على وجه تيقن به أنه هو الصواب وأن فيه الحكمة البالغة وقصره على حدود لازمة من السدس والثلث والنصف والثمن لازمة لا يمكن تغييرها فتحول من جهة

قوله: وفيه نظر لأن آية المواريث لا تعارضه بل تؤكده من حيث إنها أي من حيث إن آية المواريث تدل على تقديم الوصية مطلقاً وجه كون آية المواريث مؤكدة لما دلت عليه هذه الآية من الوصية للوالدين والأقربين أن الوصية ذكرت هناك مطلقة وفي ضمن الوصية المطلقة الوصية للوالدين والأقربين فذكر الشيء إجمالاً بعد ذكره تفصيلاً تأكيد لذلك الشيء.

---

(١) كحرمة الخمر ابتداء بعد انتهاء حله في صدر الإسلام.

(٢) والحكمة في تفويض الأمر إليهم مع أنهم لا يحسنون التدبير في مقدار ما يوصي الخ التخفيف عليهم في ابتداء الإسلام حتى يتقوى إسلامهم ويشرب حبه في قلوبهم فإذا حصل هذا المرام وتقوى الإسلام تولى الله الملك العلام بيان الأنصباء بما يليق بالأنام.

الإيصاء إلى الميراث وإلى هذا أشار بقوله: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ [النساء: ١١] الآية أي الذي فوض إليكم تولي بنفسه إذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى. حكم تلك الوصية لحصول المقصود بأقوى الطرق كمن أمر غيره بإعتاق عبده ثم أعتقه بنفسه انتهى به حكم الوكالة وإليه أشار النبي عليه السلام «أعط كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث» فإن الفاء تدل على سببية الأول انتهى. ما ذكره الشيخ على ما نقله بعضهم فيستفاد منه أن المراد بالأقربين هم الوارثون وغير الوارثين منهم يصح الوصية له كما يصح للأجنبي لدخوله تحت عموم قوله تعالى: ﴿من بعد وصية﴾ [النساء: ١١] الآية وتصح للوارث أيضاً لكن لا تلزم بل موقوف على سائر الورثة وهذا معنى النسخ هنا ومعنى قوله عليه السلام «فلا وصية لوارث» إذ ليس المراد نفي نفس الوصية بل نفي حكمها وهو اللزوم والمعنى فلا لزوم وصية لوارث بل يتوقف تنفيذها على إجازة سائر الوارثة وهذا التحقيق لا مساغ لإنكاره من أرباب التدقيق وظني أن نزاع المص لفظي فإن ما ذكره يفيد الصحة لوارث لا اللزوم مع الإرث سواء أجازه الورثة الباقية أم لا إلا أن يقال إن مذهب الشافعي هذا اللزوم.

قوله: (ولعله احترز عنه من فسر الوصية بما أوصى به الله من توريث الوالدين

قوله: ولعله احتراز أي ولعل من فسر الوصية ههنا بما أوصى به الله من توريث الوالدين والأقربين بقوله ﴿يوصيكم الله﴾ [النساء: ١١] إنما فسر به احترازاً عن هذا الاعتراض المذكور فمعنى الوصية في قوله الوصية للوالدين والأقربين أمر الحكام بأن يعطيهم بالقسمة حقوقهم المفروضة شرعاً من تركه مورثهم وهذا قول أبي مسلم الأصفهاني وتقرير قوله إن هذه الآية ما هي بمخالفة لآية المواريث ومعناها كتب عليكم ما أوصى الله به من توريث الوالدين والأقربين من قوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ [النساء: ١١] أو كتب على المحتضر أن يوصي للوالدين والأقربين بتوفير ما أوصى الله تعالى لهم عليهم وأن لا ينقص من انصبائهم والجواب عن النظر المذكور يخرج ويستفاد مما ذكر الإمام المحقق فخر الإسلام في أصوله وحاصل ما قرره هناك أن الله تعالى قال: ﴿من بعد وصية يوصي بها أو دين﴾ [النساء: ١١] فرتب المواريث على وصية مطلقة والوصية الأولى كانت معهودة فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث لوجب ترتيبه عليها فصار الإطلاق نسخاً للتقييد وتقريره يحتاج إلى سبق التاريخ وإثبات الشرطية المذكورة أما السبق فإن آية المواريث نزلت بعد الوصية المدلولة عليها بقوله: ﴿الوصية للوالدين والأقربين﴾ [البقرة: ١٨٠] بالاتفاق وأما الشرطية فتقريرها لو كانت الوصية المعهودة باقية مع الميراث لوجب ترتيب الميراث على تلك الوصية في آية المواريث واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فلأن الله تعالى بين نصيب الوالدين بطريق الإرث ولم يبين أن هذا المقدار بعد المقدار المفروض من الوصية ولو بقي ذلك مفروضاً لبين لاحتياجه إلى البيان لكون الموضع موضع بيان ولم يبين بل رتب ذلك على الوصية المطلقة فكان معناه بعد مطلق الوصية نصيبهما هذا المقدار والمطلق يتحقق تحت فرد من الأفراد فلم تكن الوصية المفروضة لازمة بل بعد أي وصية كانت وذلك يستلزم انتفاء وجوب الوصية المفروضة وإذا انفسخ الوجوب انفسخ الجواز عندنا وهو الحق لأن انتفاء حصة النوع من الجنس في شيء لازم لانتفاء الجنس في ذلك الشيء البتة وغيرها لا مدخل له فيما نحن فيه لأنه لا

والأقربين بقوله يوصيكم الله أو بإيصاء المحتضر لهم بتوفير ما أوصى به الله عليهم) أي احترز به عن النسخ من غير الوصية بالتفسير الذي ذكره إذ على هذا التفسير لا نسخ للوصية عبر بلعل إشارة إلى ضعفه أما أولاً فلأن آية الوصية نزلت قبل نزول آية الميراث بالاتفاق كما نقل عن الشيخ فخر الإسلام وأما ثانياً فلأن الوصية المتبادر منها ما يتعلق بغير الانصباء مع أن العمل بالوصية واقع قبل نزول آية الميراث.

قوله: (بالعدل) حمل المعروف على العدل لمناسبة المقام إذ معنى المعروف ما علم حسنه من الشرط ويتنوع ذلك بحسب اقتضاء المقام.

قوله: (فلا يفضل الغني) على الفقير وأما تفضيل الفقير على الغني لا سيما إذا تساويا في الدرجة فعمل وهذا بناء على القول بأنه قبل فرض المواريث وهو الصواب.

قوله: (ولا يتجاوز الثلث) ظاهره أنه بناء على القول الضعيف من أنه غير منسوخ بآية المواريث وهذا الحكم باق بعد آية الميراث أيضاً لأنه قد عرفت أن الوصية لا يلزم للوارث وإن صحت فلا طائل في القيد بعدم تجاوز الثلث فإن أجاز سائر الورثة ينفذ الوصية سواء تجاوز الثلث أو لا كالأجنبي وإن لم يجز بقية الورثة لا تنفذ وإن لم يتجاوز الثلث وأما في الأجنبي فيلزم تنفيذها مقدار الثلث وإن لم يرض به الوارثون وإن تجاوز الثلث فزيادته موقوف تنفيذها على إجازتهم وما نقل عن الشيخ يفهم منه معنى آخر للمعروف وهو الوصية لكل قريب بحسب قرابته لكن في الحقيقة راجع إلى العدم.

قوله: (مصدر مؤكد أي حق ذلك حقاً) من قبيل تركيب زيد قائم حقاً أي حق حقاً فيكون من قسم التوكيد لغيره وهو مما وجب فيه حذف عامل المفعول المطلق قياساً وإشكال ابن حيان بأن على المتقين متعلق بحقاً أو صفة له فلا يكون مؤكداً إذ المصدر المؤكد لا يعمل مدفوع بأنه متعلق بمقدر غير صفة له أي حق ذلك حقاً وذلك على المتقين فلا يكون في معناه زيادة على ما فهم من جملة كتب عليكم أو أن المراد بالمتقين المؤمنون بناء على حمل التقوى على المرتبة الأدنى وهو الاتقاء عن الشرك المخلد فلا يفيد هذه الصفة زيادة معنى على ما فهم من الجملة الأولى أيضاً والقول بأنه يحتمل أن يكون مراده أنه مصدر مؤكد للحدث الذي دل عليه الكتب فيكون من قبيل قعدت جلوساً يرده قوله أي حق حقاً.

بد وأن يكون تحت نوع آخر والمنازع جاهل أو متجاهل ويطابق ما ذكره المص هنا ما ذكر في التقويم أن آية المواريث أوجبت لهم مالاً بسبب وهو الإرث والإيجاب بسبب لا يرفع الإيجاب بسبب آخر كان قبله وإن آية المواريث أوجبت إرثاً بعد وصية أو دين فتوجب تقريرها لا رفعها قال بعض الأفاضل هذا ضعيف لأن آية المواريث ما أوجبت مالاً بسبب مطلقاً بل مترتباً على مطلق رفع ذلك المعهود كما مر تقريره مما ذكر في أصول فخر الإسلام ولأن آية المواريث أوجبت مالا بسبب مطلقاً بل مترتباً على مطلق رفع ذلك المعهود كما مر تقريره مما ذكر في أصول فخر الإسلام ولأن آية المواريث أوجبت مالاً بسبب الإرث مترتباً على وصية منكرة ونحن لا نقول برفعها ثم قال والتصور على هذا الوجه يقطع الشغب المذكور في الكتب من أصله.

قوله تعالى: ﴿فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعۡدَمَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثۡمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ١٨١﴾

قوله: (غيره من الأوصياء والشهود) بيان لمن ولفظة أو لمنع الخلو فيه إشارة إلى أن الموصي ينبغي أن ينصب وصياً مختاراً من أهل الصلاح وأن يشهد شهوداً عدولاً ولا يبعد أن يقال إنه مستفاد من الآية الكريمة بطريق الإشارة أو بدلالة النص لكنه ليس بشرط لصحة الوصية بل لسهولة تنفيذها والضمير راجع إلى الوصية بتأويل أن يوصي أو الإيصاء كما مر.

قوله: (وصل إليه وتحقق عنده) فسر السماع بالوصول تنبيهاً على أن سماع الوصي من الموصي ليس بشرط بل الشرط الوصول إليه وعلمه يقيناً سواء كان بالسماع من الموصي أو بطريق أخرى وأما سماع الشهود من الموصي فشرط إلا في صورة نقل الشهادة وبالجملة حمل السماع على عموم المجاز وهو التحقق والوصول بالنسبة إلى الموصي.

قوله: (فما إثم الإيصاء المغير) لما أرجع الضمير إلى الإيصاء لئلا يلزم تفكيك الضمير وليس له إثم بل ثواب قيده بالمغير للتنبيه على أن الإثم يترتب على التغير لأن الحكم على المقيد راجع إلى قيده في الأكثر.

قوله: (أو التبديل) فحينئذٍ يلزم تفكيك الضمير ولا ضير فيه عند ظهور المراد قدم الأول لخلوه عن التفكيك ولكون مآله راجعاً إلى الثاني بلا لزوم التفكيك فإن الإثم كما عرفت راجع إلى القيد وهو التغيير وهو التبديل هنا.

قوله: (إلا على مبدله لأنه الذي خاف أو خالف الشرع) لا على الموصي فقوله على الذين يبدلونه من باب وضع المظهر موضع المضمر للتسجيل على قبحه وكمال شناعته وللدلالة على علية التبديل للإثم ثم التبديل أعم من تنفيذ الوصية لا على الوجه الذي بينه الموصي ومن عدم تنفيذها رأساً ففي التبديل أيضاً عموم المجاز وهو عدم تنفيذها على الوجه المشروع.

قوله: (وعيد للمبدل) والمغير من الوصي والشاهد لأن سمع أقوالهم وعلم أحوالهم ونياتهم يستلزم المؤاخذة في صورة الجناية كما يستلزم الإثابة في صورة الوفاء.

قوله: (بغير حق) مستفاد مما بعده فإنه يدل على أن التبديل بحق لا إثم فيه فالمراد هنا التبديل بغير حق وصيغة الجمع في الذين يبدلونه باعتبار معنى من للإشعار بتعدد المبدلين إفراداً إذ الاستقامة في هذا الباب نادر من ذوي الألباب والقول بأنه إنما جمع هنا لأن التبديل إنما يتقرر بالاتفاق فإن الوصي إنما يقدر على التبديل بمساعدة الشهود ولو بالسكوت ضعيف أما أولاً فلأنه يحتاج إلى ارتكاب المجاز في الإسناد إليهم إذ إسناد التبديل إلى الشهود مع أنه فعل الوصي مجاز لرضائهم وإسناده إلى الوصي حقيقة فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز أو عموم المجاز وأما ثانياً فلأن الوصي قد يستقل في التبديل ولو لم يساعده الشهود لكونه من أهل الجاه وعدم خوف الله تعالى.

قوله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٨٢﴾﴾

قوله: (أي توقع وعلم من قولهم أخاف أن ترسل السماء) أصل الخوف توقع مكروه بسبب إمارة مظنونة أو معلومة فلما لم يكن للخوف من الميل والإثم بعد الإيصاء معنى حمله على المجاز عن العلم لأنه سبب الخوف كما عرفته فذكر المسبب وأريد السبب وذكر توقع ظاهره ينافي العلم إذ التوقع إنما يستعمل قبل الحصول والعلم بعد الوصول فالمراد به هنا الظن وفي الكشاف وهذا في كلامهم شائع يقولون أخاف أن يرسل السماء يريدون التوقع والظن الغالب الجاري مجرى العلم فإن حمل الواو في قوله وعلم على معنى أو فالمعنى فمن ظن أو علم يقيناً وإن حمل على ظاهره فالمعنى فمن ظن بالظن الغالب الجاري مجرى العلم كما لوح إليه الشيخ الزمخشري فيفيد أن الحكم في صورة العلم اليقيني بطريق الأولى **(وقرأ حمزة والكسائي ويعقوب وأبو بكر موص مشدداً)**.

قوله: (ميلاً بالخطأ في الوصية) وإنما فسر الجنف بالميل عن الخطأ ليظهر التقابل بالإثم ولم يعكس لأن الإثم إنما يكون بالقصد والجنف عام للجور العمد أيضاً لكن خص بالخطأ بقرينة التقابل وأخر الإثم لرعاية صنعة الترقي وللتنبيه على أن تعمد الجور في الوصية لا ينبغي أن يقع من الموصي فإن وقع فإنما يقع بالخطأ وفيه ما لا يخفى من المبالغة والتنوين في الموضعين للتحقير فما ظنك بعدم الإثم في صورة الجور الكثير.

قوله: (تعمد اللحيف).

قوله: (بين الموصى لهم بإجرائهم على نهج الشرع) أي الوالدين والأقربين أو بين الموصى لهم والورثة بردهم إلى الحق وجاز إضمارهم لانفهامهم من سياق الكلام بمعونة المقام كذا قيل والأولى الاحتمال الأول لكونهم مذكورين في قوله تعالى: ﴿للوالدين﴾ [البقرة: ١٨٠] الآية لا وهذا بعبارة النص ويثبت بدلالة النص جواز تبديل الوصية في الوصية مطلقاً المشار إليها بقوله ﴿من بعد وصية﴾ [النساء: ١١] الآية.

قوله: (في هذا التبديل لأنه تبديل باطل إلى حق بخلاف الأول) بإضافة تبديل إلى باطل إلى حق عدي بإلى لتضمنه معنى التغيير وأصل التعدية بالباء بخلاف الأول فإنه تبديل حق بباطل فإن المراد من قوله فمن بدله أي فمن بدل الإيصاء على نهج الشرع بمعونة المقابلة لقوله: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ﴾ الآية وإن أمكن تعميمه إلى ما هو خلاف الشرع.

قوله: (وعد للمصلح) بالمغفرة والرحمة فإن قوله تعالى: ﴿فإن الله غفور﴾ [البقرة: ١٩٢] الخ جملة تذييلية مسوقة لتقرير ما قبلها فلذا أكد بأن واختير لفظة الله تربية للمهابة.

قوله: ميلاً بالخطأ الخ حمل جنفا على ما وقع من الموصي خطأ وإنما على ما وقع منه عمداً تحرزاً عن التكرار.

قوله: (وذكر المغفرة لمطابقة ذكر الإثم وكون الفعل من جنس ما يؤثم به) استئناف كأنه قيل ما الحكمة في ذكر المغفرة بعد نفي الإثم فأجاب بأن ذكرها لمطابقة ذكر الإثم فإن المغفرة يتعلق بالإثم فهو وإن كان منفياً هنا لكن لرعاية لفظه حسن ذكر المغفرة على أن فيه تنبيهاً على أن الإصابة في التبديل على نهج الشرع القويم في غاية الصعوبة قلما يخلو عن التجاوز عن الحد المستقيم فوعد الله تعالى المغفرة والرحمة إن تجاوز الحد وفيه تنبيه على أن تبديل الوصية في غاية من القبح والشناعة حتى أن التبديل على[1] نهج الصواب يحتاج إلى عفو الكريم الوهاب وإلى هذا التفصيل أشار بقوله وكون الفعل من الخ. ولم يتعرض للقول بأن المراد غفور للجنف والإثم الذي وقع من الموصي بواسطة إصلاح الواصي أو القاضي وصية لأنه بعيد لأن وبال تجاوز الحد مغفرته بإصلاح غيره يحتاج إلى دليل سديد فلهذا قال وأصلح بينهم أي أوقع الصلح ولم يقل وأصلح الوصية فإنهم لم يصلحوا الوصية الغير الصواب حتى يستحق المغفرة الموصي بل فعلوا الصلح فيما بينهم.

تم الجزء الرابع

ويليه الجزء الخامس وأوله قوله تعالى

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾

قوله: وذكر المغفرة الخ يريد به دفع ما عسى يسأل ويقال إن فعل من أراد الإصلاح وبدل من الإيصاء ما هو غير مشروع إلى وجه مشروع ليس بإثم بل هو عمل خير وطاعة فكيف يناسب في حقه ذكر المغفرة والمغفرة إنما تكون في الذنب والمذنب وحاصل الدفع أنه روعي المطابقة اللفظية فقط وإن الفعل وهو تبديل الوصية وإن كان إلى حق هو من جنس ما يؤثم لأن بعض التبديل وهو التبديل إلى باطل إثم وهذا أيضاً من المشاكلة الصورية لا المعنوية لأن التبديل إلى خير ليس من جنس الاثم لكن صورته صورة ما يؤثم أقول يجوز أن يكون ذكر المغفرة ناظراً إلى جنف الموصي وتعمده للإثم والمعنى غفور للموصي بعد إصلاح الوصي ما أفسده قال الإمام أما قوله تعالى: ﴿إن الله غفور رحيم﴾ [البقرة: ١٧٣] ففيه سؤال وهو أن هذا الكلام إنما يليق ممن فعل فعلاً لا يجوز أما هذا الإصلاح فهو من جملة الطاعات فكيف يليق به هذا الكلام وجوابه من وجوه أحدها أن هذا من باب تنبيه الأدنى على الأعلى فكأنه قيل أنا الذي أغفر الذنوب ثم ارحم المذنب فبان أوصل رحمتي وثوابي إليك مع أنك تحملت المحن الكثيرة في اصلاح هذا المهم كان أولى وثانيها يحتمل أن يكون المراد أن ذلك الموصي الذي أقدم على الجنف والإثم متى أصلحت وصيته فإن الله يغفر له ويرحمه بفضله وثالثها أن المصلح ربما احتاج في أثناء الإصلاح إلى أقوال وأفعال كان الأولى تركها فإذا علم الله منه أن غرضه ليس إلا الإصلاح فإنه لا يؤاخذه بها لأنه غفور رحيم.

---

(١) قيل لما أمر الله تعالى فيما تقدم العباد بالأوامر المذكورة من الأمر بالبر والوصية ونهى عن القتل وتبديل الوصية وغير ذلك حث على ما هو وسيلة إلى الطاعات وزاجر عن المعاصي وهو الصوم ففي قوله حث على ما هو وسيلة إلى الطاعات نظر إذ الصوم من أفضل القربات المقصودة والوسائل ليست بمقصودة فالتعديل في الربط بما قبله على ما ذكر في أصل الحاشية.

فهرس محتويات

الجزء الرابع

مـن

حاشية القونوي

الفهرس

تابع سورة البقرة